LOS IMPREVISTOS DE LA HISTORIA

Emmanuel Levinas





LOS IMPREVISTOS DE LA HISTORIA

EMMANUEL LEVINAS

LOS IMPREVISTOS DE LA HISTORIA

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2006

Esta obra ha sido publicada con ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura de España.

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Tania Checchi del original francés *Les imprévus de l'histoire*

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e.mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1603-6
Depósito legal: S. 178-2006
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2006

CONTENIDO

Laicidad y moral

Conversaciones

INTRODUCCIÓN

Pruebas de la historia, exigencias de un pensamiento

Pierre Hayat

Cuando el proyecto de la presente recopilación de textos de Emmanuel Levinas comenzó a cobrar forma –textos que se escalonan a lo largo de sesenta y tres años, de 1929 a 1992–, nos enfrentamos a la dificultad de elegir un título. De entrada, el propio Levinas nos propuso titular el libro *Los imprevistos de la historia.*

La historia está efectivamente presente de modo constante en esta obra. Pero la filosofía no pretende aquí aprehender nuevamente la necesidad del desarrollo histórico. «La historia» es de manera simultánea historia vivida e interrogada. Es la historia sufrida en sus dramas e inversiones trágicas, testimoniada[1] por el filósofo. Una historia pensada con un sentido agudo de «desapego» por parte de un hombre que tiene conciencia de estar «inmerso» en su tiempo[2].

Algunos de los textos que aparecen en el presente volumen fueron suscitados por un acontecimiento determinado, otros sin embargo son «estrictamente filosóficos». En su di-

1. «Las guerras mundiales –y locales–, el nacional-socialismo, el estalinismo –y aún la desestalinización–, los campos de concentración, las cámaras de gas, los arsenales nucleares, el terrorismo y el desempleo, son demasiado para una sola generación que ha sido mucho más que su testigo» (E. Levinas, *Noms propres*, Fata Morgana, 1976, 9).

2. E. Levinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, 1976, 275.

versidad, los textos que componen *Los imprevistos de la historia* dan testimonio de que resulta posible adentrarse por mil caminos en el pensamiento singular de Emmanuel Levinas, pensamiento abierto a las novedades del presente, pero a su vez intempestivo; atento al acontecimiento concreto, pero también impulsado por una exigencia que desborda los hechos. Por todo ello, tanto en los estudios fenomenológicos como en los artículos circunstanciales, Levinas no cesa de filosofar.

En ningún otro lugar podemos calibrar mejor la importancia de la historia del siglo XX en la vida y el pensamiento de Levinas que en el primer texto de este libro: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, aparecido en 1934 en la revista *Esprit* (pp. 25-36).

En efecto, Levinas insiste allí en la enormidad del acontecimiento del ascenso de Hitler al poder, tan sólo un año antes. Destaca que el hitlerismo introduce una ruptura radical con el humanismo occidental. El hitlerismo opone a las luces de la razón el mensaje oscuro de la raza, y sustituye el ideal de la unión de las voluntades libres por la apología de la fuerza conquistadora[3].

Pero Levinas se interroga también sobre el estado de la sociedad occidental de los años treinta que pierde «el contacto vivo con su verdadero ideal de libertad» (p. 34), de-

3. De 1935 a 1939, Levinas entrega a la revista Paix et Droit varios artículos en los cuales señala ya que el hitlerismo constituye «la más grande prueba –prueba incomparable– que el judaísmo ha de atravesar» (Paix et Droit 8 [1935] 4). En dichos textos se interroga también sobre «la esencia del antisemitismo», analizando la oposición violenta del paganismo al judaísmo (Paix et Droit 5 [1938] 3-4). Estos artículos han sido reunidos y presentados por Catherine Chalier, *Emmanuel Levinas*, L'Herne, Paris 1991, 139-153.

jando así el campo libre para una civilización que «acepta el ser»[4]. Igualmente, se siente turbado por la incapacidad del pensamiento liberal y universalista europeo para defenderse de la barbarie que se abate sobre Alemania[5].

En 1923 Levinas comienza en Francia sus estudios superiores. En la prestigiosa universidad de Estrasburgo descubre, por puro azar, la obra de Husserl[6]. Encuentro intelectual imprevisto, y sin embargo, vivido como necesario. En el ambiente de los años veinte, confiesa, «comienza para mí la aventura de la fenomenología, un camino que me parecía, como se dice hoy en día, ineludible»[7].

El primer texto que publica Levinas, a los 23 años, es justamente un estudio de gran precisión que lleva por título *Sobre «Ideas» de E. Husserl* (pp. 39-88). El artículo aparece en 1929 en la «Revue philosophique de la France et de l'étranger», un año antes de la salida de *La teoría fenomenológica de la intuición*, su tesis de tercer ciclo[8]. En este estudio, uno de los primeros en Francia consagrados al pensamiento de Husserl, Levinas expone el proyecto husserliano de explicitar la «tesis existencial» que la actitud natural en la que vivi-

4. Cf. E. Levinas, *De la evasión*, traducción de I. Herrera, Arena, Madrid 1999, 116.

5. Levinas volverá 57 años más tarde sobre este texto de 1934: «El artículo surge de la convicción de que la fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no se encuentra en una mera anomalía contingente del razonamiento humano, ni en un simple malentendido ideológico de carácter accidental» (*Emmanuel Levinas*, 120-121).

6. Cf. E. Levinas, *Ética e infinito*, traducción de J. M. Ayuso Díez, Visor, Madrid 1991, 31.

7. Cf. E. Levinas, *Emmanuel Levinas. Qui êtes vous?*, La Manufacture, 1987, 73.

8. Cf. E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie husserlienne*, Alcan, 1930 (versión cast.: *La teoría fenomenológica de la intuición*, traducción de Tania Checchi, Sígueme, Salamanca 2004).

mos presupone ingenuamente (p. 56)[9]. Presuponemos, en efecto, que las cosas que nos son dadas existen, pero el sentido de su existencia se nos escapa. Habitualmente, vemos lo que se da sin que nos inquiete saber «cómo lo hace en tanto que dado» (p. 53). La fenomenología recuerda que la tesis existencial es oscura y que el escepticismo se apoya en esta oscuridad. Para superar el escepticismo, la fenomenología se prohíbe vivir en la creencia implícita de la existencia del mundo, poniendo entre paréntesis la tesis existencial. Esto es la *epoché* (p. 56). Sin embargo, la conciencia resiste la *epoché*. Sólo la conciencia puede percibirse a sí misma. Ella es la evidencia absoluta, el verdadero comienzo de la ciencia.

Levinas señala que la «gran originalidad» de Husserl consiste en haber visto en la intencionalidad la propiedad fundamental de la conciencia. La conciencia es siempre conciencia de algo, y todo deseo, deseo de un «deseado». La fenomenología nos permite aquí superar el problema tradicional de la adecuación del pensamiento al objeto, ya que según Husserl «la relación con el objeto define a la conciencia misma» de tal modo que «el fenómeno primitivo es esta relación con el objeto y no un sujeto y un objeto separados que deban ponerse en contacto» (p. 57)[10].

Pero el valor de este estudio de juventud no se debe solamente al hecho de dar cuenta de la fenomenología husserliana hasta entonces desconocida en Francia. Levinas expone también lo que constituye, a su modo de ver, «el gran interés» de Husserl. Así, la teoría de la intencionalidad abre

9. En la Introducción a *La teoría fenomenológica de la intuición*, Levinas señala el estado de las investigaciones sobre Husserl en el año 1930.

10. Levinas muestra con toda claridad cómo la fenomenología husserliana recomienza la empresa cartesiana, renovando y «fecundando» las *Meditaciones metafísicas*.

un «campo infinito de investigaciones» si se admite que los actos de la conciencia se componen de una multiplicidad de intenciones ligadas entre sí» (p. 71). La teoría de la intencionalidad debe enseñar al pensamiento a ir del objeto a la intención y de la intención a todo lo que la intención comporta en tanto horizonte avizor. Debe enseñar que la mirada que se dirige a una cosa es, ella misma, una mirada encubierta por la cosa.

La lectura personal que ya por aquel entonces, en este estudio de 1929, hace Levinas de Husserl insiste también en el mundo intersubjetivo que la esencia de la verdad presupone. El artículo concluye con la *Einfühlung* que designa el acto por el cual conocemos la vida consciente del otro (p. 87)[11].

Cuando este estudio sobre *Ideas* de Husserl aparece, Levinas se encuentra en Friburgo, de 1928 a 1929, asistiendo a los cursos del propio Husserl. Levinas evoca su estancia en esta «ciudad de la fenomenología» en un artículo de 1931. Pequeña ciudad en la que el gozo por el trabajo se mezcla con el entusiasmo de los estudiantes que despiertan a la filosofía de Husserl. Pero en Friburgo, Levinas no conoce sólo a Husserl, descubre también a Heidegger. En *Friburgo, Husserl y la fenomenología* (pp. 89-103), Levinas se da a la tarea de poner al descubierto las intenciones propias de los sentimientos, comenzando por el sentimiento de angustia. Para el joven Levinas, el análisis fenomenológico de la angustia presentado por Heidegger constituye un testimonio de la fecundidad de un pensamiento capaz de dar

11. La teoría de la *Einfuhlüng* a la que aquí aludimos se convertirá en uno de los terrenos de discusión de Levinas con la fenomenología husserliana. Sobre esta cuestión puede leerse, por ejemplo, *Fuera del sujeto*, traducción de Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal, Caparrós, Madrid 1997, 51-54.

cuenta de esta «actitud soberanamente metafísica» (p. 94-95) que nos revela en el mundo la marca de la nada[12].

La carta que Levinas escribe a Jean Wahl en 1937 (pp. 101-103) y la réplica a una conferencia del mismo autor que pronuncia en 1946 (pp. 105-110) confirman la influencia que el autor de *Ser y tiempo* ejerció durante un tiempo sobre Levinas. Levinas insiste en el «radicalismo sin precedentes en la historia de la filosofía» con el que en Heidegger se cumple la trascendencia como paso del ente al ser, y no meramente como tránsito de un ente a otro. Rompiendo con el hábito de hablar del ser como si se tratara de un sustantivo, Heidegger lleva al ser la relación, el movimiento y la posibilidad. Cuando Heidegger habla del «ser en el mundo», del «ser para la muerte» o del «ser con los otros», «estas preposiciones *en*, *para* y *con* están en la raíz del verbo ser, como *ex*- en la raíz de *existir*» (p. 108). Levinas llega incluso a reconocer en Heidegger al filósofo del existencialismo, aún y cuando este último rechace tal calificativo (p. 106)[13], ya que con Heidegger el hecho de existir, «hasta ahora inofensivo y tranquilo», aparece como «la aventura misma» (p. 107). La existencia es trascendencia, salida al mundo y proyección fuera de sí como ser en el mundo.

Pero tratándose de Hiedegger, «no podemos dejar a un lado el hecho de que en el momento de la formación y de los primeros triunfos del nazismo, su decisión resuelta fue la de seguir a los jefes nazis»[14]. La fórmula, de una rara cla-

12. Cf. E. Levinas, *Ética e infinito*, 36.

13. «La cuestión que me preocupa –escribe Heidegger a Wahl– no es la existencia del hombre, es la del ser en tanto tal», *Lettre à Jean Wahl, Bulletin de la société française de philosophie* XXXVII, 1937, 193.

14. Cf. J. Wahl, *Esquisse pour une histoire de «l'existencialisme» suivie de Kafka et Kierkegaard*, 1949, 53.

ridad, pronunciada por Jean Wahl durante su exposición sobre el existencialismo, dictada en 1946 en el *Club Maintenant*, podría haber sido de Levinas. Jean Wahl llega a interrogarse por la conclusión a extraer «desde el punto de vista moral» de una filosofía que nos hace descubrir una existencia abandonada en el mundo[15]. Esta pregunta será también la de Levinas[16].

Si Levinas ha podido reconocer en la ética «la filosofía primera», en franca oposición a Heidegger, esto se debe a que para él el horizonte último de la filosofía no es el ser. En un ensayo de 1935 intitulado *De la evasión*, Levinas expone ya «la necesidad profunda de salir del ser»[17]. En él desarrolla, dos años antes de la publicación de *La náusea*, la célebre novela de Sartre, una sutil fenomenología de la náusea descrita como «una imposibilidad de ser lo que se es, (en la que) se está al mismo tiempo clavado a uno mismo, encerrado en un estrecho círculo que ahoga»[18]. La influencia que los trabajos fenomenológicos del joven Levinas ejercen sobre Sartre en los años 30 es indiscutible, a pesar de ser este hecho aún hoy poco conocido[19]. Sin embargo, es posible confrontar el existencialismo de Sartre, para quien la existencia humana está condenada a la libertad, y la metafísica de Levinas, para quien la existencia se despier-

15. *Ibid.*, 44 y 53-54.

16. E. Levinas, *El tiempo y el otro*, traducción de José Luis Pardo, Paidós, Barcelona 1993. El libro reúne las cuatro conferencias impartidas por Levinas en 1946 en el *Collège Philosophique* fundado por Jean Wahl.

17. E. Levinas, *De la evasión*, 115.

18. *Ibid.*, 104.

19. «Yo llegué a la fenomenología por Levinas y partí a Berlín, donde permanecí cerca de un año», *Situations IV*, 1964, 192. Cf. También S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, 1960, 157.

ta a lo humano cuando es juzgada e investida como libertad. Entre la ontología fenomenológica de *El ser y la nada* y la fenomenología de raigambre ética de Levinas, los puntos de convergencia importan tanto como los puntos de ruptura[20]. Cuatro textos que aparecen aquí dan testimonio precisamente de la proximidad y la lejanía de estos dos autores.

De entrada, en el artículo *Existencialismo y antisemitismo* (pp. 113-116), publicado en 1947 en «Paix et Droit», revista de la Alianza Israelita Universal, Levinas comenta la conferencia dictada por Sartre el 3 de junio de 1947 sobre la cuestión judía, cerca de un año después de la aparición de *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Levinas saluda el «intento de pensar al hombre, englobando en su espiritualidad su situación histórica, económica y social, sin hacer de estas últimas un simple objeto del pensamiento» (pp. 116). Con el existencialismo de Sartre, el universalismo de la filosofía de los derechos del hombre perdería su carácter abstracto. De cualquier modo, podemos preguntarnos si Levinas no proyecta en el existencialismo de Sartre sus propias preocupaciones ya expuestas en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (pp. 25-36). Lo que sí es seguro es que en 1947 intenta iniciar un diálogo con Sartre y la «filosofía moderna».

Levinas continúa este diálogo con Sartre, aunque de manera menos directa, es cierto, en *La realidad y su sombra*, aparecida en 1948 en la revista «Les temps modernes» (pp. 117-140). Dicho texto inflexible, inquietante y corrosivo sobre el arte y la literatura es un ensayo cuyo alcance filosófico excede con mucho los límites de una confrontación con *Lo imaginario* de Sartre. Se trata de un texto que apa-

20. Sobre esta cuestión se puede consultar, S. Malka, *Lire Levinas*, Cerf, París 1984, 27-37.

reció, no obstante, precedido de una advertencia firmada por «Temps modernes» en la que se recalca con toda meticulosidad la distancia que separa a Sartre de Levinas[21].

Contra la tendencia de pensar el arte en la estela de la acción comprometida, Levinas lo define «como esencialmente desinteresado» (p. 137). Pero lejos de dar valor a esta dimensión de evasión de la obra de arte, afirma que el arte sustituye un mundo por acabar con el acabamiento de su imagen. El arte renuncia a pensar la realidad y a actuar sobre ella. «No habléis, no reflexionéis, admirad en silencio y en paz; tales son los consejos de la sabiduría satisfecha ante lo bello» (p. 137). El arte aporta al mundo el amor de lo consumado. El desinterés que se le atribuye no es sino el anverso de su irresponsabilidad[22].

Esta crítica de la buena conciencia estética se apoya sobre una fenomenología que describe el modo de existencia de la obra de arte y la temporalidad que le es propia. «Eternamente la sonrisa de la Gioconda, a punto de hacer eclosión, jamás se abrirá. Un porvenir eternamente suspendido flota alrededor de la estatua como un porvenir para siempre por venir» (p. 131). Caricatura de vida, la obra de arte presenta una libertad que no puede cumplirse. Exclusivamente

21. Les Temps modernes 38 (1948) 769-770.

22. Después de *La realidad y su sombra*, Levinas volverá a valorar el arte parcialmente al considerarlo a la luz de la ética. En *El humanismo del otro hombre* escribe: «La obra pensada a fondo exige una generosidad radical del movimiento que va del Mismo hacia el Otro» (traducción de Daniel E. Guillot, Siglo XXI, México ²1993, 50). En una conversación con Françoise Armengaud a propósito de la obra de Sosno, Levinas llega incluso a hablar de un arte que suscita responsabilidad (*De l'oblitération. Entretien avec Françoise Armengaud*, 26) y cura del deseo de ejercer una empresa sobre las cosas (*ibid.*, 28). Sobre estas cuestiones, cf. F. Armengaud, *Éthique et esthétique: de l'ombre à l'oblitération*, en C. Charlier, *Emmanuel Levinas*, 499-507.

imagen plástica, ídolo, esencialmente estatua, la obra de arte no puede cumplir su «tarea de presente» pasando al pasado o prometiendo un porvenir nuevo. Paralela a la duración concreta de la vida, la obra de arte representa una congelación del tiempo, denominada por Levinas «el entretiempo», la interminable duración del instante sin presente asumido ni pasado identificado y cuyo porvenir está destinado a permanecer para siempre suspendido[23].

Como se ve en *La realidad y su sombra*, «las ideas de Sartre no son examinadas más que a la mitad»[24]. A decir verdad, las preguntas que plantea Levinas al heraldo del existencialismo francés no inciden prioritariamente sobre el arte, ni siquiera sobre la tesis del compromiso defendido por Sartre y sus amigos[25]. Levinas se interesa en especial por las po-

23. Texto singular y poco leído, *La realidad y su sombra* es un estudio de gran fuerza filosófica no sólo por las preguntas que plantea sobre el arte y la literatura, sino por las que suscita en torno a las relaciones entre lo filosófico y lo no-filosófico. En una nota de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (trad. A. Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca 1987), Levinas vuelve sobre su propio proyecto de una exposición conceptual de lo no-contemporáneo y de lo incomparable. «El pasado inmemorial es intolerable para el pensamiento. De ahí la exigencia de detenerse: *anankè stenai*. El movimiento más allá del ser se convierte en ontología y teología. De ahí también la idolatría de lo bello» (p. 228, nota 21). Cuando el pensamiento se rehúsa a exponer el «de otro modo que ser», el arte puede, subrepticiamente, tomar el lugar de la ética dando la impresión de manifestar el no-lugar y lo anacrónico. Pero hay aquí una auténtica dificultad, ya que las mismas categorías –el entretiempo, el desapego, lo incomparable– sirven a Levinas para pensar tanto el arte como la ética. Podríamos deducir que el arte es una falsificación de la ética. Pero podemos suponer también que por su semejanza –aunque engañosa– con la ética, la experiencia estética educa en el lenguaje del «de otro modo que ser». Cf. *Ibid.*, 45-46 y 221, nota 10: «Signo dado de esta significación del signo, la proximidad designa también el *tropo* del lirismo: amar diciendo el amor al amado, canto de amor, posibilidad de la poesía, del arte».

24. Les Temps modernes 38 (1948) 769.

25. La oposición entre el «desprendimiento» de Levinas y el «compromiso» de Sartre resulta artificial. «Aquellos que insisten en el com-

siciones de Sartre sobre el judaísmo, la política y la historia. Dos textos de Levinas publicados en 1980, justo después de la muerte de Sartre –un artículo del *Matin de Paris* (pp. 141-146) y una entrevista concedida a Victor Malka (pp. 147-150)– ponen, por ende, el acento sobre el descubrimiento tardío de Sartre de otra dimensión de la historia, distinta de la «puramente política [...] que escriben los vencedores y los soberbios» (p. 146)[26]. La historia judía, en particular, que no es inteligible a partir de la «historia de los Estados [...] de las naciones en sus territorios [...] de los gobiernos» (p. 145), atestigua la efectividad de esta otra historia.

Sin embargo, «la otra historia» designa sobre todo una manera de reclamar la historia humana comprometiéndose a «pensar una historia en la cual los vencidos y los perseguidos podrían prestarle algún sentido valedero»[27]. Dicha historia querría hacer sensible una dimensión de sentido que ignore el trabajo racional de reconstitución del sentido de las acciones a partir de su triunfo o de su fracaso[28].

Esta mirada sobre la historia atestigua la preocupación de Levinas por no someter la responsabilidad personal al implacable curso de los acontecimientos y de no depositar

promiso en la obra de Sartre olvidan que su preocupación principal consiste en asegurar un desprendimiento en el seno mismo del compromiso. Desemboca en un nihilismo en su más noble expresión –negación del compromiso supremo que es para el hombre su propia esencia», E. Levinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1976, «Judaïsme et temps présent», 247.

26. J. P. Sartre, *L'espoir maintenant. Entretien avec Benny Lévy*, en Le Nouvel Observateur, 24 de marzo de 1980, 103-139.

27. E. Levinas, *Difficile Liberté*, 361.

28. Estas proposiciones sobre la historia se hacen eco de la refutación del sistema teológico de la historia presentado de manera notable en el prefacio de *Totalidad e infinito*: «No es el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos» (E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977, 49).

toda la confianza en las instituciones políticas. No es que Levinas ignore el peso de la historia objetiva o que desprecie la necesidad de instituciones políticas, sino que insiste, no obstante, en que no resulta insensato reclamar al hombre político manifestaciones de escrúpulo moral. «¿No es acaso razonable que un hombre de Estado se interrogue sobre la naturaleza de las decisiones que toma, que se pregunte si éstas sólo se conforman al sentido de la historia universal o si se ajustan a la otra historia?» (p. 146).

Tres artículos circunstanciales entregados a la revista *Esprit*, ofrecen un testimonio concreto de esta forma de interrogar la historia política a partir de la ética (pp. 153-166).

El primer artículo de 1956 analiza las relaciones entre los «dos bloques», marcados por el miedo compartido que hace pesar sobre el mundo la amenaza de las armas atómicas (pp. 153-157). Los «dos Grandes» están así unidos por «una solidaridad, ciertamente fundada sobre la física y no sobre la moral» (p. 157). Levinas impugna un juego político solamente regulado por la obediencia a «fuerzas sin rostro» (p. 153). Seguramente, una mala paz vale más que una buena guerra, pero, mientras reine «el equilibrio del terror», la responsabilidad abdica a la más esencial de sus pretensiones, conformándose exclusivamente a las necesidades impuestas por la bomba atómica.

La visita de Krushev a Francia en 1960 propició la ocasión para cuestionar el totalitarismo post-estalinista que reduce la libertad a la pertenencia al orden impersonal del Estado, pero también para llevar a cabo una viva crítica de ciertos intelectuales de izquierda. «Los pensadores occidentales están, pues, lo suficientemente maduros para aceptar

las estructuras de las que hablaba el Sr. K. ¡Nadie osaría sospechar que albergan emoción moral alguna! Estas estructuras hacen del socialismo no la expresión de una revuelta contra el sufrimiento humano, sino el cumplimiento de la idea Universal» (p. 161). Queda claro que Levinas no opone ética y socialismo. Más bien, pone en tela de juicio la reducción de la política a la reproducción de las estructuras anónimas del Estado[29]. Levinas no olvida el impulso ético del marxismo (pp. 30-31, p. 201); y sin embargo, tempranamente consciente de la perversión del marxismo en el estalinismo y de los límites de la desestalinización, se revela como un lúcido y activo testigo del siglo XX.

Cuando Levinas aborda el cisma chino-soviético, lo hace para poner en cuestión un cierto uso de la dialéctica histórica (p. 163-166). A propósito del apoyo soviético a los jóvenes estados nacionalistas, Levinas observa que en buena lógica dialéctica «sería razonable apoyar a los anticomunistas si representan una etapa hacia el socialismo y testimoniar la simpatía hacia aquellos que torturan a los comunistas en sus prisiones» (p. 165). La dialéctica vendría así a apoyar la certidumbre de un sentido de la historia en el que el mal se convierte en bien y toda forma de convicción personal cede su lugar al realismo político.

El último estudio de este libro es un elogio del laicismo (p. 169-187). En este texto de 1960 que hace tambalearse unos cuantos prejuicios sobre el pensamiento de Levinas, el autor señala que la laicidad puede ser definida por la indiferencia con respecto a un hipotético destino sobrenatural de los hombres. No se reduce tampoco a la defensa de tal o

29. E. Levinas, *Difficile liberté*, 265-268 y 326.

cual institución social. Apoyándose en sus investigaciones sobre el vínculo social iniciadas en la posguerra, Levinas ve en el ideal laico la expresión de la vocación social de los hombres. Al no buscar apoyo en un fundamento metasocial cualquiera, la laicidad busca en el vínculo social mismo, en la solidaridad y en la fraternidad humanas el origen de todo valor[30]. «La sociedad se afirma, para los amigos de la laicidad, como valor positivo y como valor primordial» (p. 174).

Sin embargo, Levinas defiende la laicidad por una vía inesperada al afirmar que la religión se une al ideal del laicismo (p. 174-175). Para él, la religión no se refiere a una institución sino a la conciencia moral misma. «La verdadera correlación entre el hombre y Dios depende de una relación de hombre a hombre, en la que el hombre asume la responsabilidad plena, como si no hubiese Dios con quien contar» (p. 176)[31]. Ciñéndose a la incondicionalidad de la moral, el espíritu laico no admite que la sociedad se someta al particularismo religioso (p. 178).

Last but not least. Al final del volumen se reproducen dos entrevistas, una con Bertrand Révillon para la revista *La Croix* (pp. 191-195), y otra con Roger Pol-Droit para el periódico *Le Monde* (pp. 197-204).

30. Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 227-228 y 286-288.
31. Comparar con *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 237.

PENSAR EL HITLERISMO EN 1934

1
ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DEL HITLERISMO

La filosofía de Hitler es primaria. Sin embargo, las potencias primitivas que en ella se consuman abren su fraseología miserable bajo el impulso de una forma elemental y reavivan la nostalgia secreta del alma alemana. Más que un contagio o una locura, el hitlerismo es un despertar de sentimientos elementales.

Por lo tanto, y sin que esto deje de entrañar un inmenso peligro, el hitlerismo resulta interesante filosóficamente, pues hasta los sentimientos elementales encierran una filosofía. Expresan la actitud primera de un alma ante el conjunto de lo real y frente a su propio destino, al tiempo que determinan o prefiguran el sentido de la aventura que el alma correrá en el mundo.

La filosofía del hitlerismo desborda así la filosofía de los hitlerianos, poniendo en tela de juicio los principios mismos de una civilización. El conflicto no se juega aquí sólo entre el liberalismo y el hitlerismo. El propio cristianismo se ve amenazado a pesar de las concesiones o de los concordatos de los que se beneficiaron las Iglesias cristianas a la llegada del régimen.

No basta con distinguir, como lo han hecho algunos periodistas, entre el universalismo cristiano y el particularis-

mo racista: una mera contradicción lógica no nos permite juzgar un acontecimiento concreto. El sentido de una contradicción lógica que opone dos corrientes de ideas sólo se manifiesta plenamente cuando nos remontamos a su fuente, a la decisión original que las hace posibles. Guiados por ese espíritu expondremos algunas reflexiones sobre este tema.

I

Las libertades políticas no agotan el contenido del espíritu de libertad que, para la civilización europea, significa una concepción del destino humano. Se trata del sentimiento de la libertad absoluta del hombre ante el mundo y ante las posibilidades que solicitan su acción. El hombre se renueva eternamente frente al Universo. Hablando de modo absoluto, carece de historia.

La historia es la limitación más profunda, la limitación fundamental. El tiempo, condición de la existencia humana, es sobre todo condición de lo irreparable. El hecho cumplido, arrastrado por un presente que huye, escapa para siempre a la empresa del hombre, pero pesa sobre su destino. Detrás de la melancolía del eterno flujo de las cosas, del ilusorio presente de Heráclito, se encuentra la tragedia de la inmovilidad de un pasado imborrable que condena toda iniciativa a no ser más que una continuación. La verdadera libertad, el verdadero comienzo, exigiría un verdadero presente que, siempre en el apogeo de un destino, la recomience eternamente.

El judaísmo nos ofrece este mensaje magnífico. El remordimiento –expresión dolorosa de la impotencia radical ante lo irreparable– anuncia el arrepentimiento que genera el

perdón reparador. El hombre encuentra en el presente algo que puede modificar, encuentra un modo de borrar el pasado. El tiempo pierde su irreversibilidad misma. Se arroja a los pies del hombre como una bestia herida y aquél lo libera.

El sentimiento punzante de la impotencia natural del hombre ante el tiempo constituye el núcleo trágico de la *Moira* griega, la agudeza íntegra de la idea del pecado y la grandeza absoluta de la revuelta del cristianismo. A los Atridas que se debaten bajo el peso de un pasado, extraño y brutal como una maldición, el cristianismo opone un drama místico. La Cruz libera, y por medio de la Eucaristía que triunfa sobre el tiempo, esa liberación se realiza cada día. La salvación que el cristianismo aporta equivale a la promesa de recomenzar lo definitivo que la fuga de instantes cumple, de superar la contradicción absoluta de un pasado subordinado al presente, de un pasado siempre cuestionado, siempre puesto en tela de juicio.

De este modo, proclama la libertad y la hace posible en toda su plenitud. No sólo es libre la elección del destino. La elección cumplida no se convierte en una cadena. El hombre conserva la posibilidad –sobrenatural, ciertamente, pero realizable y concreta– de rescindir el contrato por el que se encuentra libremente comprometido. Puede recobrar a cada instante su desnudez de los primeros días de la creación. Esta reconquista no es fácil. Puede fracasar. No es el resultado del caprichoso decreto de una voluntad situada en un mundo arbitrario. No obstante, la profundidad del esfuerzo exigido nos muestra justamente la gravedad del obstáculo y subraya la originalidad del nuevo orden prometido y realizado que triunfa al desgarrar las capas más profundas de la existencia natural.

Esta libertad infinita frente a toda atadura, por la cual, en suma, ninguna atadura es definitiva, se encuentra en el origen de la noción cristiana del alma. Al permanecer como la realidad supremamente concreta que expresa el fondo último del individuo, el alma posee la austera pureza de un aliento trascendente. A través de las vicisitudes de la historia real del mundo, su poder de renovación brinda al alma una naturaleza nouménica, al abrigo de los embates de un mundo en el que, a pesar de todo, se encuentra instalado el hombre concreto. La paradoja es sólo aparente. El desapego del alma no es una abstracción, sino un poder concreto y positivo para desprenderse, recogerse. La igual dignidad de todas las almas, independientemente de la condición material o social de las personas, no deriva de una teoría que afirmara, bajo las diferencias individuales, la existencia de una «constitución psicológica» análoga. Dicha dignidad se debe al poder otorgado al alma de liberarse de *lo que ha sido*, de todo aquello que la ha ligado, de todo aquello que la ha comprometido, para reencontrar su virginidad primera.

Si bien el liberalismo de los últimos siglos ha ocultado el aspecto dramático de esta liberación, sin embargo ha conservado uno de sus elementos esenciales bajo la forma de la libertad soberana de la razón. El pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos tiende a situar al espíritu humano en un plan superior a lo real, abriendo un abismo entre el hombre y el mundo. Al hacer imposible la aplicación de las categorías del mundo físico a la espiritualidad de la razón, el pensamiento moderno sitúa el fondo último del espíritu fuera del mundo brutal y de la historia implacable de la existencia concreta. Sustituye el mundo ciego del sentido común con el mundo reconstruido por la filoso-

fía idealista, bañado de razón y sometido a la razón. En lugar de la liberación por la gracia, se propone la autonomía; mas el *leit-motiv* judeo-cristiano de la libertad la penetra.

Los escritores franceses del siglo XVII, precursores de la ideología democrática y de la Declaración de los derechos del hombre, han reconocido, a pesar de su materialismo, el sentimiento de una razón que exorciza la materia física, psicológica y social. La luz de la razón basta para ahuyentar las sombras de lo irracional. ¿Qué queda del materialismo cuando la materia está íntegramente penetrada por la razón?

El hombre del mundo liberal no escoge su destino bajo el peso de una Historia. No concibe sus posibilidades como poderes obsesivos que bullen dentro de él y que lo orientan ya hacia una vía determinada. Para él no son más que posibilidades lógicas ofrecidas a una serena razón que elige guardando eternamente las distancias.

II

El marxismo, por primera vez en la historia occidental, impugna esta concepción del hombre.

El espíritu humano no es para esta doctrina una pura libertad, un alma que planea más allá de toda atadura; no es ya la razón pura que forma parte de un reino de fines. El espíritu es presa de las necesidades materiales. A merced de una materia y de una sociedad que no obedecen más a la varita mágica de la razón, su existencia concreta y sometida tiene más importancia y peso que la impotente razón. La lucha anterior a la inteligencia le impone decisiones que ella no ha tomado. «El ser determina la conciencia». La ciencia, la moral, la estética no son ya moral, ciencia y estética en sí,

sino que traducen en todo momento la oposición fundamental de las civilizaciones burguesa y proletaria.

El espíritu de la concepción tradicional pierde el poder de desanudar todos los vínculos, poder del que siempre estuvo orgulloso. Ahora se tropieza con montañas que ninguna fe, por sí misma, podría conmover. La libertad absoluta, que antaño obrara milagros, ya no forma parte, por primera vez, de la constitución del espíritu. Así, el marxismo no se opone sólo al cristianismo, sino a todo el liberalismo idealista para el que la conciencia o la razón determinan el ser.

De este modo, el marxismo se convierte en el anverso de la cultura europea, o cuando menos, fisura la curva armoniosa de su desarrollo.

III

De cualquier modo, esta ruptura con el liberalismo no es definitiva. El marxismo sabe que, en cierto modo, continúa las tradiciones de 1789 y el jacobinismo parece inspirar en gran medida a los revolucionarios marxistas. Si ante todo, la intuición fundamental del marxismo consiste en percibir al espíritu vinculado inexorablemente a una situación determinada, dicho encadenamiento pierde su radicalidad. La conciencia individual determinada por el ser no se encuentra tan indefensa como para no conservar, en principio al menos, la posibilidad de sacudirse el hechizo social que aparece como extraño a su esencia. Tomar conciencia de la situación social equivale, para el propio Marx, a liberarse del fatalismo que esta última comporta.

Una concepción verdaderamente opuesta a la noción europea de hombre no sería posible más que si la situación en

la que éste se encuentra no fuera una simple añadidura, sino que constituyera el fondo mismo de su ser. Exigencia paradójica que la experiencia de nuestro cuerpo parece cumplir.

¿Qué es, según la interpretación tradicional, tener un cuerpo? Soportarlo, sostenerlo como un objeto del mundo exterior. El cuerpo le pesa a Sócrates como las cadenas que le son impuestas en la prisión de Atenas; lo confina como la tumba misma que le espera. El cuerpo es el obstáculo. Rompe el impulso libre del espíritu, reconduciéndolo a sus condiciones terrestres. Y como un obstáculo, ha de ser superado.

Este sentimiento de eterna extrañeza del cuerpo con respecto a nosotros mismos ha nutrido tanto al cristianismo como al liberalismo moderno, persistiendo a través de todas las variaciones de la ética y a pesar del declive súbito del ideal ascético después del Renacimiento. Si los materialistas confundían el yo con el cuerpo, el precio a pagar era la negación pura y simple del espíritu. El cuerpo era situado en la naturaleza sin que se le asignara rango alguno de excepción en el universo.

Ahora bien, el cuerpo no es sólo el eterno extraño. La interpretación clásica relega a un nivel inferior y considera como una etapa a superar el sentimiento de identidad entre nuestro cuerpo y nosotros mismos que ciertas circunstancias agudizan. El cuerpo no nos resulta simplemente más próximo que el resto del mundo y más familiar, no sólo manda sobre nuestra vida psicológica, nuestro humor y nuestra actividad. Más allá de estas constataciones banales, existe un sentimiento de identidad. ¿Acaso no nos afirmamos en este calor único de nuestro cuerpo con bastante anterioridad a la dilatación del yo (*Moi*) que pretende distinguirse del cuerpo? ¿No resisten toda prueba estos lazos que, antes de la eclosión

de la inteligencia, la sangre establece? En una peligrosa hazaña deportiva, en un ejercicio arriesgado en el que los gestos alcanzan una perfección casi abstracta bajo el aliento de la muerte, todo dualismo entre el yo y el cuerpo desaparece. Y en el callejón sin salida del dolor físico, ¿no experimenta el enfermo la simplicidad indivisible de su ser cuando busca en su lecho de sufrimiento una postura que lo alivie?

Podríamos sostener que el análisis revela en el dolor la oposición del espíritu a ese dolor, una revuelta, una negación a permanecer ahí y, en consecuencia, un intento de superarlo. ¿No es ésta, sin embargo, una tentativa condenada al fracaso, desesperada de por sí? El espíritu que se rebela ¿no sigue encerrado en el dolor, ineluctablemente? ¿No constituye justamente esta desesperanza el fondo mismo del dolor?

Junto a la interpretación dada por el pensamiento tradicional de Occidente a estos hechos que considera brutales y groseros, susceptibles de reducción, subsiste sin embargo el sentimiento de su originalidad irreductible y el deseo de mantener su pureza. En el dolor físico se revela una posición absoluta.

El cuerpo no es simplemente un accidente desafortunado o afortunado que nos pone en contacto con el mundo implacable de la materia. Su adhesión al yo (*Moi*) vale por sí misma. Se trata de una adhesión de la que no es posible escapar, y que ninguna metáfora nos haría confundir con la presencia de un objeto exterior: hablamos de una unión cuyo gusto trágico y definitivo no podría ser jamás alterado.

El sentimiento de identidad entre el yo y el cuerpo –que bien entendido, no tiene nada de común con el materialismo popular–, no permite a aquellos que lo toman como punto de partida, reencontrar en el fondo de esta unidad la

dualidad de un espíritu libre debatiéndose contra el cuerpo al que estaría encadenado. Para ellos, por el contrario, toda la esencia del espíritu consiste en este encadenamiento. Separarlo de las formas concretas en las que se encuentra de lleno comprometido, sería traicionar la originalidad del sentimiento mismo del que es conveniente partir.

La importancia atribuida a este sentimiento del cuerpo, con el que el espíritu occidental nunca ha querido contentarse, sienta las bases de una nueva concepción del hombre. Lo biológico, con todo lo que comporta de fatalidad, se convierte en algo más que un objeto de la vida espiritual, deviene su corazón mismo. Las misteriosas voces de la sangre, la llamada de lo hereditario y del pasado a los que el cuerpo sirve de enigmático vehículo pierden su naturaleza de problemas sometidos a la solución de un yo (*Moi*) soberanamente libre. El yo no aporta para su resolución más que las incógnitas mismas de estos problemas. Está constituido por ellas. La esencia del hombre no está ya en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. Ser verdaderamente sí mismo no es retomar el vuelo más allá de las contingencias siempre extrañas a la libertad del yo. Ser uno mismo, por el contrario, consiste en tomar conciencia del encadenamiento original e ineluctable a nuestro cuerpo. Consiste, sobre todo, en aceptar este encadenamiento.

Así, toda estructura social que anuncie una liberación del cuerpo y que no lo comprometa, se hace sospechosa de una negación, de una traición. Las formas de la sociedad moderna fundadas sobre el acuerdo de las voluntades libres no aparecerán sólo como frágiles e inconsistentes, sino del todo falsas y mendaces. La asimilación de los espíritus pierde la grandeza del triunfo del espíritu sobre el cuerpo. Se con-

vierte en obra de falsarios. Una sociedad con fundamento en la consanguinidad se sigue inmediatamente de esta concretización del espíritu. Entonces, ¡si la raza no existe, habrá que inventarla!

Este ideal del hombre y de la sociedad se ve acompañado por un nuevo ideal de pensamiento y de verdad.

Lo que caracteriza la estructura del pensamiento y de la verdad en el mundo occidental –lo hemos señalado– es la distancia que separa inicialmente al hombre de un mundo de ideas donde escogerá su verdad sin más. El hombre es libre y está solo ante este mundo. Es libre hasta el punto de no franquear esta distancia, de no efectuar la elección. El escepticismo es una posibilidad fundamental del espíritu occidental. Pero una vez que la distancia es remontada y la verdad aprehendida, el hombre no pierde en modo alguno su libertad. El hombre puede retractarse y regresar sobre sus pasos. En la afirmación se asoma ya la negación futura. Esta libertad constituye toda la dignidad del pensamiento, pero entraña también un peligro. En el intervalo que separa al hombre de la idea, puede deslizarse la mentira.

El pensamiento se convierte en juego. El hombre se complace en su libertad y no se compromete definitivamente con ninguna verdad. Transforma su posibilidad de dudar en una falta de convicción. No encadenarse a una verdad se traduce, para él, en un no querer comprometer su persona en la creación de valores espirituales. La sinceridad vuelta imposible pone fin a todo heroísmo. La civilización es invadida por la falta de autenticidad, por los sucedáneos puestos al servicio del interés, de la moda.

Sólo a una sociedad que pierde el contacto vivo con su ideal de libertad y acepta sus formas degeneradas, mostrán-

dose incapaz de reconocer el esfuerzo que este ideal exige y gozándose únicamente en la comodidad que le aporta, sólo a una sociedad en tal estado se le aparece el ideal germánico del hombre como una promesa de sinceridad y autenticidad. El hombre no se encuentra más ante un mundo de ideas en el que puede escoger su verdad gracias a una decisión soberana de su libre razón. Ahora se encuentra ligado de entrada por su nacimiento con todos los de su misma sangre. No puede jugar ya con la idea que, salida de su ser concreto y anclada en su carne y su sangre, conserva toda su gravedad.

Encadenado a su propio cuerpo, el hombre se ve despojado del poder de escapar de sí mismo. La verdad no será ya para él la contemplación de un espectáculo ajeno, sino que consistirá en un drama cuyo actor es el hombre mismo. Sólo bajo el peso de toda su existencia, que comporta un legado sobre el que no puede volver sus pasos, el hombre dirá su sí o su no.

Pero ¿a qué nos obliga esta sinceridad? Toda asimilación racional o comunión mística entre espíritus que no se apoye sobre una comunidad de sangre es sospechosa. Y sin embargo, el nuevo tipo de verdad no podría renunciar a la naturaleza formal de la verdad para dejar de ser universal. Por más que se trate de mi verdad en el sentido más fuerte de este posesivo, deberá tender a la creación de un mundo nuevo. Zaratustra no se contenta con su propia transfiguración, baja de su montaña y aporta un evangelio. ¿Cómo conciliar universalidad y racismo? Encontramos aquí, inscrita en la lógica de la inspiración primera del racismo, una modificación fundamental de la idea misma de universalidad. Ésta debe ceder su lugar a la idea de expansión, porque la ex-

pansión de una fuerza presenta una estructura totalmente distinta a la de la propagación de una idea.

La idea que se propaga se desprende esencialmente de su punto de partida y se convierte, a pesar del acento único que le comunica su creador, en un patrimonio común. La idea es fundamentalmente anónima. Quien la acepta se convierte en su amo, en su dueño, tanto como quien la propone. La propagación de una idea crea así una comunidad de «amos» (*maîtres*), y opera un proceso de igualación, de equidad. Convertir o persuadir, es crear semejantes. La universalidad de un orden en la sociedad occidental refleja siempre la universalidad de la verdad.

La fuerza, en cambio, se caracteriza por otro tipo de propagación. Quien la ejerce no se separa de ella. La fuerza no se pierde entre quienes sufren sus efectos. Está vinculada a la personalidad o la sociedad que la ejerce; personalidad o sociedad que crece subordinando a sí el resto. Aquí el orden universal no se establece como corolario de una expansión ideológica. Esta expansión misma constituye la unidad de un mundo de amos y esclavos. La voluntad de poder de Nietzsche que la Alemania moderna reencuentra y glorifica no es tan sólo un nuevo ideal, es un ideal que lleva consigo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista.

Hemos reunido aquí verdades bien conocidas. Sin embargo, hemos tratado de reconducirlas a un principio fundamental. Quizá hayamos logrado mostrar que el racismo no se opone solamente a tal o cual punto particular de la cultura cristiana y liberal. No es tal o cual dogma de la democracia, del parlamentarismo, del régimen dictatorial o de la política religiosa lo que está en tela de juicio. Es la propia humanidad del hombre.

HUSSERL, HEIDEGGER, JEAN WAHL

2
SOBRE «IDEAS» DE EDMUND HUSSERL

El primer volumen de *Ideas* de Husserl* es un libro de introducción a la fenomenología, nueva ciencia que, de acuerdo con su autor, sería la disciplina filosófica por excelencia, fundamento de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, de la lógica, de la psicología, de la teoría del conocimiento, incluso de la metafísica.

Al proponernos reproducir aquí las ideas esenciales de este libro que ha ejercido y sigue ejerciendo una gran influencia sobre la filosofía alemana, no pretendemos en modo alguno agotar su riqueza. Por ello, nos veremos obligados a dejar a un lado justo aquello que quizá presente el mayor interés –una multitud de análisis fenomenológicos concretos, minuciosos y escrupulosos– que no podríamos resumir sin traducirlos por entero. Por la misma razón nos limitaremos a mencionar tan sólo aquellos pasajes en los que se analizan los problemas de Dios, de la constitución del tiempo inmanente (cf. § 24)[1], de la relación entre la lógica apofántica y la ontología formal (cf. § 26), de la posibilidad de verdades prácticas y estéticas (cf. § 27) y de su relación con la conciencia teórica. Esta última se presenta al

* Era el único volumen de *Ideas* publicado hasta entonces.

1. Las referencias remiten a los parágrafos de nuestra exposición. En las notas nos referimos a las obras de Husserl.

final de estos laboriosos análisis como la forma universal que reviste todo acto de conciencia. Sin embargo, a pesar de la profundidad y la novedad con las que son tratadas por Husserl, dichas cuestiones no ocupan el centro de las preocupaciones de *Ideas*.

Para el resto, no obstante, nos ceñiremos al plan general del autor, sólo alejándonos para introducir nociones elaboradas en obras anteriores de Husserl[2]. Nuestra exposición se encuentra dividida en cuatro partes que corresponden a las cuatro secciones del libro, pero que subdividimos a nuestra manera. Con el fin de facilitar las cosas, no empleamos la terminología de la que se sirve Husserl, aunque para evitar confusiones esto sea en último término inevitable. Con el mismo propósito nos limitamos a unas cuantas citas.

Para hacer más comprensible el espíritu general del libro, señalamos desde un comienzo que no quiere ni pretende ser un «sistema de filosofía». Cada página de *Ideas* busca mostrar, por una parte, que los problemas filosóficos pueden ser planteados de un modo nuevo que los hace susceptibles de solución, y por otra, que esta solución no puede presentarse

2. Otras obras de Husserl: A) *Philosophie der Arithmetik*, Halle 1891 (obra de la época pre-fenomenológica). B) *Logische Untersuchungen* I (Halle 1900), II (Halle 1901), Niemeyer ²1913, en 3 vols. [La segunda edición, que es la citada aquí, fue modificada por Husserl. El vol. II considerablemente aumentado, fue dividido en dos partes, de las cuales la primera apareció con el vol. I en 1913, y la segunda como segunda parte del vol. II en 1920. El vol. I, son los Prolegómenos a la lógica pura y el vol. II va de la 1ª a la 5ª Investigación, el vol. III, son la 6ª y los apéndices. Versión cast.: *Investigaciones lógicas* I-II, trad. de M. García Morente y J. Gaos, Alianza, Madrid 1999]. C) *Philosophie als strenge Wissenschaft*, artículo de 1910 en Logos I [versión cast.: *La filosofía como ciencia estricta*, trad. de E. Tabernig, Buenos Aires 1973]. D) *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, en *Jarbuch* IX, 1928 [versión cast.: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. de A. Serrano de Haro, Trotta, Madrid 2002].

más que bajo la forma de un trabajo positivo, trabajo de generaciones enteras como sucede en las ciencias exactas[3]. El texto de *Ideas* quiere ser, pues, una invitación al trabajo.

1. *Plan del libro*

Las cuatro secciones del libro estudian: 1. El sentido y el valor de las ciencias que tienen por objeto las esencias (*Wesenswissenschaften*), «ciencias eidéticas»[4] o «eidéticas» sin más, en la terminología de Husserl. Esta cuestión de orden general concierne a la fenomenología en tanto que es, ante todo, ciencia eidética. En esta sección se elaboran las nociones fundamentales empleadas en adelante y es necesario resumirla con cuidado. 2. El objeto *sui generis* de la fenomenología. 3. Su método específico. 4. El planteamiento de los problemas centrales de la fenomenología –problemas de la razón y de la realidad– que en la actitud fenomenológica se plantean y encuentran solución de un modo del todo nuevo.

Sección primera
ESENCIA Y CONOCIMIENTO DE ESENCIAS

2. *La noción de esencia*

La estructura contingente propia, por esencia, de los objetos individuales y de los hechos de la naturaleza, revela sin embargo un «estilo» necesario y constante. Junto a los «ti-

3. Cf. el artículo *Philosophie als strenge Wisseschaft*.
4. El término eidético viene de la palabra griega *eidos* que Husserl opone, para evitar equívocos, al concepto de «idea» (cf. § 22).

pos empíricos», de generalidad puramente inductiva (como león, silla, estrella), encontramos verdaderas esencias (*Eidos, Wesen*) que pertenecen necesariamente a los objetos individuales y que, en cada dominio, son la condición misma de posibilidad de dichos tipos contingentes. El color, la materialidad, la percepción, el recuerdo, son ejemplos de esencias. Pero la esencia del objeto individual no es ella misma un objeto individual. La esencia o la estructura necesaria del objeto se da como algo ideal, supratemporal, supraespacial.

Sin embargo, el término de *esencia ideal* no debe ser comprendido en el sentido de una metafísica –ya sea platónica[5] o de otro tipo– pues ni la existencia del objeto individual, ni la del objeto ideal ni la relación entre estas dos existencias está en cuestión. Conviene situarnos aquí en la actitud original que Husserl adopta en su primera obra fenomenológica, *Investigaciones lógicas*[6]. Todo pensamiento ve, apunta, se refiere a algo, y ese algo, exista o no, es su objeto. Y este objeto, *visto en tanto objeto*, como *pura significación de nuestro pensamiento*, puede tener caracteristicas: podemos hablar de sus propiedades, su posibilidad de ser predicable, su manera de darse como «existente», «individual», «ideal». Hablar así de existencia, de idealidad o de realidad está más allá de toda posición metafísica, de toda afirmación existencial.

5. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913, § 22, p. 40 (Hua. III, p. 47 / *Ideas*, p. 54). Designamos este libro en nuestras citas como *Ideen* [He señalado en primer lugar los parágrafos, omitidos por Levinas, a los que pertenecen sus referencias; después las páginas de la edición citada –*Ideen* apareció en el *Jarbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* fundado por Husserl en 1913 y dirigido por él–; finalmente, entre paréntesis he incluido el número de volumen y las páginas de la edición de Husserliana junto con la página de la versión cast.: *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* I, trad. de J. Gaos, FCE, Madrid 1985].

6. Cf. *Investigaciones lógicas* II, 2ª investigación (en ²1913).

En este orden de ideas podemos hablar, entonces, de esencia ideal y caracterizarla como sigue: la esencia de un objeto es un conjunto de predicados esenciales «que deben pertenecerle para que otras determinaciones secundarias, relativas, puedan serle atribuidas»[7]. En el sonido, por ejemplo, podemos variar el volumen, sin que por ello el sonido deje de ser sonido. Y sin embargo, sería absurdo que la variación llegara hasta el extremo de rehusarle el «volumen» en general al sonido, ya que éste dejaría de ser tal. El volumen pertenece necesariamente a la estructura del sonido, a su esencia, la cual es presupuesta por todos los otros predicados contingentes que puedan convenir al sonido.

Ideas no aporta análisis fenomenológicos concretos del método a seguir para encontrar las «esencias» de las cosas; tampoco explica la distinción, por la que comenzamos, entre «esencias» y «tipos de generalidad puramente inductiva». Publicaciones de Husserl de próxima aparición contienen las claves que hacen falta. Limitémonos a algunas observaciones. Para llegar a la esencia del objeto, partimos del objeto individual (percibido o imaginado). Al hacer abstracción de su existencia, lo consideramos como puramente imaginario y modificamos *en la fantasía* sus distintos atributos. Ahora, a través de todas las modificaciones posibles de un atributo, encontramos algo invariable, idéntico, base necesaria de la variación misma. Y este carácter invariable se da como algo general, precisamente porque es un «momento» idéntico de una serie, *en principio infinita*, de variaciones imaginarias: tiene una extensión infinita en los «posibles». Aprehender estas constantes en las variaciones es aprehender esencias. Y

7. *Ideen*, § 2, p. 9 (Hua. III, p. 12 / *Ideas*, p. 19).

el conocimiento que podemos tener de ellas es una intuición, como lo muestra el parágrafo siguiente.

3. *La intuición de esencias*

La intuición de esencias («Wesenschau», «Wesensanschauung») constituye uno de los descubrimientos de las *Investigaciones lógicas*[8]. En la percepción del objeto individual, este objeto individual puede cumplir la función de objeto, pero también su esencia puede ser aprehendida en cuanto objeto. En el rojo concreto de este paño que está ante mí –o en el rojo imaginado– a través de las variaciones que acabamos de describir, podemos intuir la esencia del rojo. El rojo individual percibido o imaginado no sirve más que de ejemplo para mi percepción de la esencia «rojo» –objeto nuevo de un acto de conocimiento nuevo–, acto de ideación. Las verdades que conciernen a este nuevo objeto –las verdades eidéticas– son, por consecuencia, *independientes de la facticidad* del objeto individual y no son en modo alguno verdades de inducción, ya que la *facticidad del ejemplo no juega aquí el rol de premisa.* Del mismo modo que la facticidad del triángulo representado en la pizarra no es la premisa del razonamiento geométrico.

Pero no por que el ejemplo individual sea indispensable como base de la ideación, deja de ser el conocimiento de esencias una intuición. Encontramos en este tipo de conocimiento las mismas propiedades que caracterizan, en tanto que intuición, la intuición sensible. El conocimiento de esencias es ante todo «visión» de su objeto que no queda única-

8. Cf. *Investigaciones lógicas* III (en ²1913).

mente *significado* o *apuntado*. La intuición alcanza su objeto de la misma manera privilegiada propia de la percepción, donde el objeto no es sólo visto «clara y distintamente», sino que se da «en persona» (*selbst da*), por así decir; en palabras de Husserl: «originariamente dado». En la naturaleza misma de la esencia está el tener necesidad de ejemplos para ser aprehendida. Suponer que para un entendimiento divino las esencias se darían «sin ejemplos» es suponer que para un entendimiento divino un círculo podría ser cuadrado.

4. *La noción de verdad*

No sólo las esencias son susceptibles de intuición, también lo son las formas categoriales, como por ejemplo la forma sintética que liga al sujeto y al predicado del juicio. Es verdad que la *intuición intelectual* que las aprehende necesita, por su naturaleza, una intuición sensible que la funde. Pero no por ello deja de ser intuición, del mismo modo que la intuición de esencias conserva su carácter de intuición a pesar de la necesidad de ejemplos que le es propia.

La extensión del concepto de intuición a la esfera de las esencias y las formas categoriales permite a Husserl ver en la intuición el momento esencial del conocimiento verdadero. Todo conocimiento consiste en la presencia de un objeto ante la conciencia y todo enunciado verdadero sobre un objeto no puede provenir más que de la estructura del objeto mismo, visto en la intuición. Esto vale para el objeto individual y para la esencia. Decimos con verdad que «todo color necesariamente es extenso» porque lo vemos en la esencia del color, igual que la proposición «el árbol es verde» encuentra su justificación en la percepción sensible que la constata.

Así, se afirma en fenomenología que la verdad depende de su objeto. Pero subrayémoslo ya: esto no implica en modo alguno una metafísica realista. La dependencia de la verdad con relación a su objeto significa solamente que, antes de toda teoría sobre la existencia o no existencia de los objetos de todo pensamiento, por su esencia misma, éste está orientado hacia el objeto que puede fundar la verdad de sus intenciones. El carácter necesario de una verdad no proviene de un mecanismo cualquiera del pensamiento que le permita ligar un tal sujeto a tal o cual predicado, sino de la estructura necesaria de su objeto. La demostración deductiva no es más que un modo de reconducir una verdad a su origen intuitivo.

Desde esta óptica, el racionalismo y el empirismo se encuentran en cierto modo conciliados. La fuente del conocimiento es ciertamente la experiencia, pero comprendida en el sentido más amplio del término, es decir, como intuición que, además de datos empíricos sensibles, es capaz de ver las esencias y las categorías.

5. *La relación entre verdades eidéticas y verdades individuales; las ontologías regionales*

Las esencias pueden ser más o menos generales. La esencia «cosa material» es más general que la esencia «cosa blanca». Las esencias de generalidad superior se llaman *regiones*. Por otro lado, la esencia especificada ya como «cosa blanca de un tono determinado», por ejemplo, es aún algo ideal y no debe confundirse con el hecho empírico que la individualiza.

Sin embargo, los hechos empíricos pueden ser vistos como singularizaciones o individuaciones de esencias específicas. Justo por ello, leyes eidéticas como las de la geometría,

por ejemplo, valen también para el espacio real. Los hechos, en tanto individuaciones de esencias, están determinados por las verdades eidéticas de sus respectivas regiones. Las ciencias de hechos dependen, pues, de ciencias eidéticas. Son estas últimas las que fundan la racionalidad de las ciencias de hechos. La física moderna debe su desarrollo al hecho de que la esencia «espacio», que forma parte de la región «cosa material», se convirtiera después de la Antigüedad en objeto de una ciencia eidética desarrollada. Con todo, esta esencia no agota la región «cosa material» cuyas esencias constitutivas deben igualmente dar lugar a sus respectivas eidéticas. Por otra parte, regiones como «sociedad», «animalidad», «cultura», etcétera, deben convertirse también en objetos de ciencias eidéticas que contribuyan al desarrollo de las ciencias de hechos correspondientes y que les confieran una dignidad científica. Una de las funciones de la fenomenología, en el sentido husserliano del término, es la de ser la ciencia eidética que funda la racionalidad de la psicología empírica.

Husserl llama *ontologías regionales* a todas estas eidéticas, que sólo son de momento *desiderata*. Establecerlas y desarrollarlas constituye una extensa y laboriosa tarea.

6. *La ontología formal*

Las ciencias de hechos dependen de las ciencias eidéticas también en otro sentido: su objeto, con independencia de su materia, obedece a las leyes de la ciencia eidética que estudia la «forma de objeto en general». Dependen, así, de la lógica.

Sin importar su materia, todas las ciencias obedecen a la ciencia eidética de la región «forma de objeto en general». Formas como «objeto», «relación», «orden», «propiedad»,

«síntesis predicativa», etcétera, están presentes en los objetos de todas las regiones, y están sometidas también a leyes eidéticas. El estudio de las relaciones eidéticas de las formas constituye el objeto de la *ontología formal*.

En el fondo, la ontología formal no es otra cosa que «la lógica pura comprendida en toda su extensión hasta la *mathesis universalis*»[9]. La lógica pura se identifica así con la *mathesis universalis* y se plantea como ciencia de las formas. Este es uno de los resultados del primer volumen de las *Investigaciones lógicas*. La lógica tradicional no es, en esta concepción, más que una mínima parte de la *mathesis universalis*: es tan sólo una *apófansis* que estudia las formas puras de las significaicones (*Bedeutungen*), que forman parte de las aserciones.

El conjunto de las verdades de la «ontología formal» desemboca en un cierto número de axiomas. A los conceptos constitutivos de los axiomas, Husserl los denomina *categorías analíticas*.

7. *El género y la forma*

Sin embargo, la idea de forma, tal como se presenta en nuestro desarrollo, debe ser claramente distinguida de la idea de género. Cada región presenta una estructura jerárquica de género y especie que culmina por un extremo en el género superior y por el otro en la diferencia última. Pero la «forma de objeto en general» no es el género superior de todas las regiones, sino su forma. Llenar esta forma con un contenido material es una operación totalmente diferente de la especifi-

9. *Ideen*, § 10, p. 22 (Hua. III, p. 27 / *Ideas*, p. 33).

cación del género. La relación de la forma «S es P» con la proposición física «todos los cuerpos son pesados» es distinta de la relación que hay entre el género «color» y la especie «rojo». Lo mismo que sucede en la matemática, donde «el paso del espacio al concepto de la multiplicidad euclidiana no es una generalización sino una formalización»[10].

Así, nos encontramos con tres conceptos de extensión: a) extensión eidética, de la esencia genérica en las esencias específicas; b) extensión matemática, de la forma en los contenidos materiales; c) extensión empírica, de la esencia, diferencia última, en los objetos que la individualizan.

8. *Conocimiento analítico y conocimiento sintético*

Las ontologías regionales están determinadas por la esencia material de cada región y no sólo por la «forma pura de objeto en general», común a todas. En tanto ciencias que proceden con la ayuda de la intuición eidética, las «ontologías regionales» son aprióricas, esto es, independientes de la experiencia empírica. Así, las ontologías regionales presentan un tipo de conocimiento que podríamos llamar *sintético a priori*, a diferencia del conocimiento *analítico*, que en virtud de las leyes de la ontología formal concluye *vi formae*. En este orden de ideas, las categorías sintéticas que podemos oponer a las categorías analíticas (cf. § 6), no son otras que los conceptos fundamentales de los axiomas a los que conducen las ontologías regionales. El número de categorías será infinitamente más grande de lo que pudo imaginar Kant. Habrá tantos grupos de categorías como cantidad de regiones.

10. *Ideen*, § 27, p. 33 (Hua. III, p. 33 / *Ideas*, p. 39).

La extensión del campo del conocimiento sintético *a priori* se ve así enormemente ampliada gracias a esta nueva concepción que identifica el conocimiento apriórico con la intuición de esencias materiales y formales. Fue justamente esta idea de «*a priori* material» –que, si se entiende bien, sólo es posible en el dominio de las *esencias puras* y no en el de los *tipos generales* (cf. § 2), idea de la que se desprende la posibilidad de las distintas ontologías– la que entusiasmó a los discípulos de Husserl en la época de las *Investigaciones lógicas*. Siguiendo a su maestro en su concepción de la fenomenología, aunque no sin ciertas reservas en algún caso, los primeros trabajos en la revista de Husserl no fueron más que «ontologías regionales» que exploraban distintas regiones de objetos. La fenomenología tal como la concibe estrictamente Husserl es otra cosa. Para él, es indispensable que se constituya como fundamento absolutamente cierto de todas las ciencias. Y las «ontologías», que cuentan con una racionalidad de mayor rango que la de las ciencias de hechos, tienen aún que ser fundadas, como lo mostraremos a continuación.

9. *Observaciones críticas contra el naturalismo que niega las esencias*

Todos los puntos que acabamos de destacar son resultados de la intuición. El «naturalismo» que los rechaza y que se rebela contra la objetividad de las esencias fue ya ampliamente criticado en las *Investigaciones lógicas*[11]. Por su parte, *Ideas* reproduce los puntos principales de dicha crítica.

11. Cf. *Investigaciones lógicas* I y II, 2ª investigación.

De entrada, el naturalismo que nace de una intención, digamos, justa, que consiste en no fiarse más que de la experiencia, acaba por traicionar este principio positivista al identificar dogmáticamente «experiencia» y «experiencia sensible». Este es un dogmatismo al cual se opone el positivismo auténtico, que se vale, antes de toda teoría, del principio intuitivista de la experiencia en el sentido amplio del término (cf. § 4). Hacer uso de la intuición, interrogar a las cosas mismas, es el único medio de *comenzar* sin presuposiciones, de llegar a los *principios*.

Todo escepticismo es absurdo porque se refuta a sí mismo[12]. Ahora bien, la negación de las esencias, y consecuentemente de las verdades generales, conduce al escepticismo. No en vano, la experiencia sensible, única fuente de verdad en la hipótesis naturalista, jamás podrá garantizar el carácter general de las verdades que establece, pues los principios de la experiencia sensible, los principios de la inducción, no pueden ser considerados absolutamente ciertos.

Por otro lado, el naturalismo se equivoca al creer que puede dar cuenta de la esencia con la ayuda de una teoría psicologista, consistente en ver en la esencia una especie de hecho psicológico individual; tal cosa sería, en efecto, confundir el *acto* del conocimiento con el *objeto* de conocimiento[13]. Si bien el acto del conocimiento, el acto de contar, por ejemplo, es algo psicológico y temporal, el objeto de conocimiento, el número, es una entidad ideal que trasciende al acto. Esta misma distinción nos permite comprender por qué la esencia, conocida gracias al ejercicio de nuestra espontaneidad sobre el dato empírico, no es una ficción creada por noso-

12. *Investigaciones lógicas* I.
13. *Ibid.*

tros. El producto de dicha espontaneidad es el acto y no la esencia, susceptible a su vez de conocimiento verdadero y falso, por ejemplo, en el pensamiento geométrico.

Por todo ello, los derechos de la intuición eidética, tan válidos como los de la intuición individual, se ven justificados. Tanto la intuición eidética (para el mundo de las esencias) como la intuición individual (para el mundo de los hechos), nos ofrecen objetos con evidencia. La intuición, pues, es la fuente primera de toda aspiración del conocimiento a la verdad, el «principio de principios»[14].

10. *Incorporación a la fenomenología en el sentido husserliano del término*[15]

La ciencia sigue efectivamente este método intuitivo, echando mano tanto de la intuición eidética (en matemática, por ejemplo), como de la intuición individual. Sólo al reflexionar sobre su modo de proceder, el científico se convierte en naturalista, y por ende, en escéptico (cf. § 9). Malinterpreta no la naturaleza de sus objetos, sino su *manera de darse y de existir* para la conciencia. Y con el fin de dejar atrás definitivamente estas malas interpretaciones y el escepticismo que resulta de las mismas, *el modo como el objeto se ofrece a la conciencia, el sentido de su objetividad, deben convertirse a su vez en objetos de investigaciones in-*

14. *Ideen*, § 24, p. 43 (Hua. III, p. 52 / *Ideas*, p. 58).

15. «Fenomenología» no significa ciencia que se limita al estudio de los fenómenos, dada la inaccesibilidad de las «cosas en sí». Fenómeno significa aquí lo que se «muestra», lo que se da antes de toda presuposición, por oposición a una superestructura hipotética. Podríamos decir que es una «ciencia de datos inmediatos». Nuestro parágrafo 10 muestra porqué, según Husserl, el estudio de los «datos inmediatos» impone el análisis de la conciencia.

tuitivas. Esto requiere que la mirada intuitiva se dirija hacia la conciencia en la que los objetos se ofrecen para ver así la fuente misma de lo que significa «*darse a la conciencia*». La fenomenología en el sentido husserliano del término no se ocupará más que de esto.

Las «ontologías regionales», consagradas a sus objetos, no hacen de la conciencia un tema de estudio y no pueden por sí mismas oponer intuiciones ciertas al escepticismo nutrido por un dogmatismo empirista. Por ello, Husserl califica tanto a la actitud de las ontologías eidéticas como a la de las ciencias de hechos de ingenua y dogmática: el sentido de la objetividad de las proposiciones que elaboran se les escapa; ven lo que se da, pero no son capaces de ver cómo lo hace en tanto que dado.

La nueva ciencia que se impone hará de la conciencia en la que los objetos se dan su tema de estudio y únicamente ella podrá determinar el sentido de la objetividad y del conocimiento de dichos objetos. Abandonamos de esta forma el escepticismo. Sin embargo, la solución de los problemas que se plantean a la fenomenología en tanto que fundamento de las ciencias y aclaración de su sentido es, al mismo tiempo, la solución del gran problema filosófico del sentido de la pretendida trascendencia de los objetos con relación a la conciencia.

Esta nueva dirección de estudios es filosófica por excelencia. Gracias a ella nos remontamos a las fuentes mismas de toda existencia para la conciencia y estudiamos el modo en el que las cosas se manifiestan; estudiamos justo aquello que las otras ciencias presuponen sin aclararlo.

Pero hay más. Preguntarse por el significado de que los objetos se den *a la conciencia*, esto es, por el significado de

su trascendencia o su objetividad *para la conciencia*, equivale a interrogarse por el sentido de la existencia misma de las cosas. Ya que la existencia de la que podemos hablar razonablemente no es otra que la existencia que se revela a la conciencia, justamente de lo que se trata es de aprehender en la conciencia los modos de dicha revelación. Pensar que las cosas en sí existen de un modo distinto de aquel en el que se revelan, supone desconocer el carácter de en sí que tienen las cosas que se dan a la conciencia, y por consiguiente, imaginar que las cosas se ofrecen tan sólo como imágenes o signos de otro mundo. Nuestra conciencia se encuentra orientada hacia las cosas, su intención consiste en aprehenderlas como tales. Son estas cosas «dadas» las que planteamos como existentes, pero dicha existencia nunca es problematizada por actitud ingenua y científica. Nuestro problema central, nuestro único problema, consistirá en aclarar el sentido de dicha existencia, la cual, a su vez, deberá ser tomada justa y exactamente como aquello que se da a la conciencia.

Sección segunda

Consideraciones fenomenológicas fundamentales

11. *Observaciones preliminares*

Acabamos de mostrar la importancia de cambiar la dirección de nuestra mirada intuitiva, ocupada por las cosas y las ciencias, para fijarla en la conciencia que piensa las cosas y hace las ciencias. Hemos señalado también el objetivo filosófico de un cambio de actitud de este tipo. Sin embargo, al tratar ahora de determinar en qué sentido la concien-

cia debe convertirse en nuestro objeto, debemos tener presente que una de las preocupaciones de las que partimos consistía en superar el escepticismo. Hará falta, pues, en nuestro paso a la fenomenología, escoger de entre las vías que nos llevan a ella, aquella en la que el carácter absoluto de la nueva ciencia, su resistencia absoluta a todo escepticismo, permanece continuamente iluminada.

12. *Actitud natural y actitud fenomenológica*

La actitud natural en la que vivimos y en la que permanecemos al hacer ciencia no se plantea el problema del sentido del conocimiento y de la trascendencia. En esta actitud, encontramos un mundo existente ante nosotros, un mundo al cual pertenecemos junto con los demás hombres y junto con toda la naturaleza animada. En cada uno de nuestros actos que tienen al mundo por objeto, su existencia está supuesta. *La existencia del mundo es la tesis general que caracteriza a la actitud natural.*

Pero esta actitud debe ser radicalmente transformada. Por una parte, el sentido de esta *tesis existencial* que la actitud natural presupone ingenuamente –el sentido de la existencia– debe ser aclarado. Por otra, se necesita dejar atrás el escepticismo que sólo es posible precisamente porque el sentido de esta tesis resulta oscuro.

Ambas preocupaciones determinan una actitud nueva, que tiene algo de duda cartesiana sin llegar a coincidir con ella del todo. Ya no vivimos en la tesis existencial que no es absolutamente cierta, pero tampoco la rechazamos, situándonos en su antítesis. Hacemos de la tesis misma el objeto de nuestra investigación. Así, la tesis susceptible de duda es

«puesta fuera de acción» (*ausser Action gesetzt*), «excluida» (*augeschaltet*), «puesta entre paréntesis» (*eingeklammert*), pero no desaparece del todo; sin vivir en ella, podemos analizarla y hablar de sus propiedades. Esta nueva actitud recibe de Husserl el nombre de «*epoché* fenomenológica».

La *epoché* fenomenológica se aplica a todas las posiciones existenciales de la actitud natural: los juicios científicos, estéticos, morales, etcétera, son puestos entre paréntesis, nos prohibimos vivir en ellos. Pero no dejamos de considerarlos; sin tomar partido a favor o en contra de su valor, *sin vivir en ellos*, como lo hacíamos en la actitud natural, consideramos bajo su aspecto concreto esta vida misma, esta conciencia que plantea todas estas proposiciones. Así, consideramos estas últimas en tanto que planteadas por la conciencia, *exactamente en el modo en el que ellas son planteadas por la conciencia, en el que están presentes y se dan en ella*. Vistas desde esta óptica, dichas proposiciones no son más lo que eran en la actitud natural; se encuentran ahora «fenomenológicamente reducidas». La *epoché* fenomenológica se llama también «reducción fenomenológica».

Así, la *epoché* que nos prohibe toda tesis existencial sobre el mundo, nos presenta la conciencia posicional misma como objeto de estudio.

Pero ¿hemos respondido ya a nuestra segunda preocupación, la de resistir en nuestra investigación los embates del escepticismo? ¿Acaso la conciencia misma no forma parte del mundo existente? ¿No debe la *epoché* «poner entre paréntesis» toda afirmación que tenga a la conciencia por objeto? ¿Y no hace esto imposible toda fenomenología comprendida como ciencia indubitable de la conciencia? Las páginas que siguen intentarán responder a estas urgentes cuestiones.

13. *La esencia de la conciencia intencional*

Un estudio exhaustivo de la naturaleza de la conciencia nos mostrará que, vista desde cierta perspectiva, la conciencia resiste la *epoché* como campo de certeza absoluta.

Bajo el título de conciencia, Husserl abarca la esfera entera del «cogito» en el sentido cartesiano del término: yo pienso, yo entiendo, yo concibo, yo niego, yo quiero, yo no quiero, yo imagino, yo siento, etcétera. El carácter que pertenece necesariamente a toda la esfera de la conciencia –*actual* (atenta) y *potencial* (esfera que comprende la totalidad de *actos posibles* de la conciencia y sin la cual la conciencia actual sería inconcebible)– es el de ser siempre «conciencia de algo»: toda percepción es percepción de un «percibido», todo deseo es deseo de algo «deseado», etcétera. Husserl llama a esta propiedad fundamental de la conciencia *intencionalidad*.

Pero la intencionalidad –y esto debe quedar bien claro– no es un vínculo entre dos estados psicológicos, de los que uno sería el acto y otro el objeto, ni un vínculo entre la conciencia por una parte y el objeto real por otra. La gran originalidad de Husserl consiste en haber visto que «la relación con el objeto» no es algo que se intercale entre la conciencia y el objeto, sino que dicha «*relación con el objeto*» es la conciencia misma. *El fenómeno primitivo es esta relación con el objeto y no un sujeto y un objeto separados que deban ponerse en contacto*.

Esta nueva posición, digámoslo de una vez, nos permite vislumbrar la falsedad de la posición tradicional del problema del conocimiento. Ya que el hecho de que el sujeto alcance al objeto no es en realidad un problema. Lo que en adelante será el *tema de la teoría del conocimiento, es el es-*

tudio concreto de las diferentes estructuras de este fenómeno primitivo que es «la relación con el objeto» o intencionalidad. Este estudio, como lo veremos más adelante, es el problema principal de la fenomenología.

Pero, por el momento, aún nos queda por ver en qué consiste la esencia de esta conciencia que, a diferencia del mundo y de sus objetos, puede resistir la duda. ¿Cómo podemos distinguirla del objeto hacia el cual se dirige? Y en el caso particular del mundo, al tenerlo por objeto, al verse ligada a él en los seres animados, ¿en verdad puede ser distinta de él?

14. *La conciencia y el mundo de la percepción*

De creer en la filosofía de las cualidades primarias y secundarias, tendríamos que identificar estas últimas (y según Berkeley también las primeras) con el contenido de la conciencia, suerte de contenedor en el que estas cualidades, que pertenecen también al mundo, estarían encerradas. Sin embargo, un análisis preciso nos muestra que la cualidad se encuentra ya en un plano distinto con relación a la conciencia: una cualidad idéntica puede, en efecto, darse en una corriente cambiante de percepciones. «El mismo color –nos dice Husserl– aparece en una multiplicidad continua de escorzos de color (*Abschattungen*)»[16]. El rojo y la percepción del rojo no son lo mismo[17]. Lo que pertenece al contenido real de la conciencia son estas *Abschattungen* o *sensaciones*; una *in-*

16. *Ideen*, § 41, p. 74 (Hua. III, p. 93 / *Ideas*, p. 93).
17. Esta aparente antinomia entre la multiplicidad de los momentos sensibles que representan al objeto y la unidad idéntica del objeto mismo no implica necesariamente la tesis bergsoniana de que el objeto idéntico es el resultado de una conciencia que falsea el fenómeno. Esta oposición se deja resolver por la distinción entre el acto y el objeto de la conciencia.

tención las anima y les presta una función representativa. Pero estas sensaciones son momentos de la vida y no del espacio, no son cualidades del objeto aún no objetivadas, como creían los sensualistas. La cualidad objetiva no forma parte de la conciencia, no está encerrada en ella, es trascendente con relación a ella. La naturaleza de ésta se presenta así como totalmente distinta del mundo de la percepción –conjunto de cualidades primarias y secundarias– que es su objeto.

15. *La percepción inmanente y la percepción trascendente*

Sin embargo, la conciencia –sensaciones e intenciones– puede convertirse ella misma en objeto de percepción, de recuerdo, de imaginación, etcétera. Estos actos son actos de *reflexión*. Pero mientras que en los actos de reflexión el objeto debe distinguirse del acto, la trascendencia del objeto con relación al acto reflexivo posee un carácter totalmente distinto del de la trascendencia del objeto espacial con respecto a su percepción. El objeto de la reflexión (*percepción inmanente*) puede pertenecer a la corriente de la conciencia, mas esto resulta *por esencia* imposible para el objeto espacial. Por ello lo denominamos objeto *trascendente* y a la percepción que lo aprehende *percepción trascendente*.

Un subrayado de capital importancia se sigue de estas leyes eidéticas: es absurdo suponer que nuestra percepción trascendente, por ser trascendente, no alcanza la cosa en sí, mientras que una inteligencia perfecta la percibiría en un acto inmanente. Tal cosa es absurda, pues equivale a suponer que la cosa trascendente puede darse de un modo inmanente. Otro punto fundamental que ya habíamos destacado (cf. § 10): el mundo de las cosas no se da con el carácter de

imagen o de símbolo de otro mundo, sino siempre con el carácter de «en sí». *Justo tal y como se ofrece a la percepción, es objeto de nuestro conocimiento*[18].

16. *Estudio comparativo de la percepción inmanente y trascendente*

El objeto trascendente se brinda *por esencia* de un modo inadecuado: no podemos, en un solo acto, aprehender todos los lados de la mesa, hace falta una serie continua de miradas, serie que *por esencia* es infinita. Por otra parte, constatamos que el objeto trascendente se da como algo relativo: no hay más que aspectos y no podemos llegar a decir –más que por convención– lo que es en sí. Un sonido de violín, por ejemplo, depende de la disposición de la sala donde lo escucho, pero todos sus «aspectos» revelados ante mí tienen el derecho de ser tomados por «el sonido tal como es en sí».

Por el contrario, el objeto inmanente se da de un modo adecuado, como algo que no se revela en una serie de aspec-

18. Es verdad que el objeto de la física, que sirve para explicar el mundo de las cualidades, es frecuentemente considerado como el verdadero objeto de nuestro conocimiento y el mundo de las cualidades como imagen o símbolo de dicho objeto soberanamente real, que podría ser percibido directamente por Dios. Esto es una falsa descripción de nuestro conocimiento: nuestro conocimiento se dirige hacia el mundo de las cualidades, al que hace falta determinar, mundo que no juega el papel de «imagen» o de «signo» de un objeto que lo trascendería. El objeto de la física no es, por esencia, más que una superestructura motivada por representaciones sensibles y que sirve para explicarlas. No puede, por ende, sino darse con las cualidades sensibles y sería hacer mitología atribuirle una existencia independiente. Ni siquiera una física divina podría percibirlo independientemente de la percepción sensible, tal «como la omnipotencia divina no podría hacer que funciones elípticas sean tocadas en un violín», *Ideen*, § 52, p. 102, (Hua. III, p. 129 / *Ideas*, p. 124) [La versión de Gaos reza: «Toda la omnipotencia no puede hacer que se pinten o se toquen al violín las funciones elípticas»].

tos, sino que se da como absoluto. Además, la existencia del *objeto inmanente* se revela como anterior a la reflexión, como independiente de la misma. Mientras que el sentido de la existencia del *objeto trascendente* consiste en el hecho de que o bien es *objeto para una conciencia* actual o bien pertenece a sus posibilidades más inmediatas. Y si en consecuencia, hablamos de la existencia de objetos trascendentes que ni son objetos de una conciencia actual, ni de una conciencia inmediatamente posible, ello se debe a que en las percepciones actuales o potenciales su perceptibilidad está *motivada*.

17. *La existencia absoluta de la conciencia, la existencia ideal del mundo*

De los análisis precedentes se sigue lo siguiente:

1. Para el objeto trascendente (o el mundo) el sentido de la existencia se agota en el hecho de ser susceptible de una percepción actual, potencial o motivada. La existencia del objeto trascendente es siempre relativa a una conciencia (ver más arriba el ejemplo del «sonido»), su «esse» es siempre un «percipi» (proposición que no debe entenderse en el sentido berkeyliano, ya que el «esse» no está encerrado en el «percipi» sino que lo trasciende) y supone, por tanto, una conciencia. La conciencia, sin embargo, se da como algo que existe independientemente de la reflexión que la percibe, que existe por su propia naturaleza: «Nulla re indiget ad existendum». De este modo, Husserl retoma el «cogito» cartesiano que es para él punto de partida necesario de toda filosofía.

2. Pero no sólo se agota la existencia del objeto trascendente en su ser para la conciencia, su existencia misma se presenta como contingente. Ya que el objeto trascendente

no se da jamás de un modo adecuado, sino siempre como relativo a una serie de «aspectos» que se descubren sucesivamente, «su existencia para la conciencia» puede, a cada momento, aparecer como ilusoria: la sucesión de percepciones puede *en principio* negar las percepciones precedentes. Sólo la conciencia se da de un modo adecuado y absoluto, independientemente de una continuidad de aspectos.

Estos resultados tienen una gran relevancia de cara a nuestra preocupación inicial (cf. § 12). Si la posición de la existencia del mundo es siempre susceptible de duda, la posición de la existencia de la conciencia, en cambio, resiste toda duda. *La conciencia se presenta así como un residuo que resiste la* epoché *fenomenológica*, y toda verdad que tenga que ver con ella es absolutamente cierta. Con todo, para evitar cualquier malentendido aún nos quedan los desarrollos que siguen a continuación.

18. *La conciencia psicológica y la conciencia absoluta*

Nuestros análisis nos han mostrado que el ser como conciencia tiene un sentido totalmente distinto del ser como naturaleza; más aún, que la conciencia no sólo no depende de la naturaleza, como pretendía el naturalismo, sino que es más bien el ser de la naturaleza el que depende del ser de la conciencia –y ello sin que dicha dependencia tenga un sentido mitológico–. Pero en estas condiciones, ¿cómo comprender la conciencia que en la naturaleza animada y en el hombre se presenta formando parte de la naturaleza?

La conciencia, ser absoluto, puede percibirse a sí misma en un acto de apercepción especial en relación con la naturaleza. Como objeto de dicha apercepción –sin perder en

modo alguno su esencia–, la conciencia se apercibe como modificada, como ligada a la naturaleza, participando así de la trascendencia de esta última. La conciencia revelada por la evidencia absoluta del «cogito» no es esta conciencia en la naturaleza, porque toda naturaleza es *por esencia* susceptible de duda. *Esta conciencia que es parte de la naturaleza es objeto de una ciencia natural*, la psicología.

La conciencia de la que se ocupa la fenomenología no es pues idéntica a la que es objeto de estudio de la psicología. Hablamos de la *conciencia absoluta, la conciencia pura trascendental.* Y con esto, la diferencia entre ambas actitudes se ve esclarecida. La reflexión sobre la conciencia de la que se sirve la fenomenología no es sin más una reflexión psicológica, ya que no se ocupa de la naturaleza sino de la conciencia absoluta, independiente de la naturaleza y *a la cual toda naturaleza se ofrece.*

La distinción entre la conciencia psicológica y la fenomenológica es fundamental en el pensamiento de Husserl. Como la conciencia que estudia la fenomenología no forma parte de la naturaleza, dejamos atrás al naturalismo. Sin embargo, la originalidad de esta concepción consiste en que no se trata de una conciencia abstracta o idea de conciencia, que se opondría a la conciencia psicológica y que funcionaría como las abstracciones de las que echan mano las ciencias para delimitar sus dominios. Tampoco hablamos de un «Yo absoluto» al modo de Fichte, sino de una conciencia individual que cada uno de nosotros encuentra en sí mismo en el «cogito» y a la cual la conciencia psicológica misma debe su existencia. Según Husserl, el gran error de Descartes consistió en haber identificado desde el comienzo de las *Meditaciones* –obra que para nuestro autor inaugura la filosofía

moderna y que en el fondo es una manera de cumplimiento de la fenomenología– al «ego» dado en una intuición cierta con el «animus» que forma parte de la naturaleza[19].

19. *Las reducciones sucesivas*

Para emprender el estudio de la conciencia pura absoluta, objeto de la fenomenología, excluimos en definitiva todas las proposiciones que tienen a la naturaleza por objeto (ciencias naturales); además, tampoco podemos valernos de la lógica ni de la ontología formal, ya que nuestra nueva ciencia, *aunque eidética*, ha de ser *puramente descriptiva*, sin hacer por otra parte uso de la deducción. Los axiomas lógicos, a los que todo objeto en tanto que objeto debe obedecer (por ejemplo, la ley de la contradicción), han de ser intuidos directamente en cada objeto de nuestro estudio. De inmediato, excluimos toda afirmación concerniente a Dios –principio de finalidad y objeto de la experiencia religiosa– y dejamos de lado la cuestión del «yo puro», momento que pertenece necesariamente a todo acto de la conciencia. En definitiva, nos olvidamos por ahora de las «ontologías regionales», cuyo auténtico sentido sólo podrá ser establecido una vez realizado el estudio de la esencia de la conciencia pura –objeto de la fenomenología–.

20. *Fenomenología como «prima philosophia»*

La fenomenología se presenta a partir de estas reflexiones como una ciencia independiente de toda premisa ajena,

19. «Sum igitur... res cogitans id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio», Medit., II.

ciencia absolutamente cierta que habrá de aportar la crítica y el fundamento de todas las demás ciencias. Estas últimas, ejercidas en la actitud natural, dirigidas exclusivamente por sus objetos, no pueden jamás plantearse la cuestión crítica del sentido del conocimiento, de la estructura de la intencionalidad y, consecuentemente, del sentido de la objetividad en cada región de objetos. Por su independencia con respecto a cualquier otra ciencia, por el carácter fundamental de sus problemas, la fenomenología debe realizar, según Husserl, el ideal de la filosofía primera.

Sección tercera
El método y los problemas de la fenomenología pura

21. *La fenomenología como ciencia intuitiva*

La fenomenología procede por intuiciones. Pero la intuición admite grados de claridad; su objeto puede aparecer con el carácter interno de «alejado» o «próximo». Para fijar en una terminología unívoca los objetos que el campo de la conciencia pura nos presenta, recurrimos a una intuición de claridad absoluta, en la que el objeto nos es dado en una «proximidad» también absoluta.

Pero la fenomenología no es una ciencia de hechos de la conciencia pura. Estudia su esencia. Igualmente, la intuición de la que se sirve no es individual, sino eidética (cf. § 3). A saber, partiendo de «estados de conciencia» (*Erlebnisse*) individuales, aprehende en ellos como en un ejemplo, su esencia. Los estados de conciencia o vivencias que sirven de ejemplos, no deben necesariamente estar dados en

una intuición perceptiva originaria. Las vivencias (*Erlebnisse*) puramente imaginarias pueden servir de base, lo mismo que las vivencias dadas a la percepción, a la ideación. Esta observación tiene una gran importancia metodológica. La fenomenología gana una mayor libertad al no estar sus investigaciones ligadas necesariamente a la percepción, lo cual muestra una vez más que las ciencias eidéticas no tienen a la percepción individual como premisa. «La ficción –nos dice paradójicamente Husserl– es el elemento vital de la fenomenología, así como de toda ciencia eidética»[20].

22. *La posibilidad de una eidética descriptiva*

La fenomenología es una ciencia eidética descriptiva, lo cual no sucede con las otras eidéticas con las que contamos, como la geometría y la lógica. Estas ciencias, por ejemplo, la geometría, fijan ciertas esencias primeras que entran en los axiomas fundamentales y deducen a partir de estas esencias el resto de las que conforman el mismo dominio. Los dominios que, como el espacio, se prestan por esencia a una determinación a partir de un número finito de axiomas, son llamados por Husserl *multiplicidades definidas* o *matemáticas*. Ahora bien, una característica esencial de las multiplicidades matemáticas es que permiten la formación de *conceptos exactos*. Los conceptos exactos en una ciencia no dependen sólo del arte lógico del sabio, sino de la esencia del propio dominio de estudios. Estos conceptos son posibles en una «multiplicidad definida» y se forman gracias a un proceso de *idealización* que hay que distinguir del proce-

20. *Ideen*, § 70, p. 132 (Hua. III, p. 163 / *Ideas*, p. 158).

so de *ideación* del que hablamos al principio de esta exposición. *Idealizar* no consiste en aprehender simplemente la esencia de la cosa individual, dada concretamente en la percepción, sino en aprehender el grado límite de su esencia, como en el espacio concreto uno aprehende las ideas geométricas. Un concepto elaborado de este modo es una «idea en el sentido kantiano del término», distinta de la esencia tal como la hemos considerado hasta el momento, «idea en el sentido platónico del término». Las cosas individuales pueden aproximarse a la idea kantiana pero no la realizan jamás.

Las ciencias eidéticas que conocía la filosofía tradicional tenían por objeto «multiplicidades matemáticas», en el seno de las cuales resultó posible producir conceptos exactos gracias a la idealización. Por este motivo, la filosofía tradicional identificaba ciencia *a priori* y ciencia deductiva. Ahora bien, los análisis de nuestra primera sección han mostrado que la ciencia apriórica es una ciencia independiente de toda facticidad, que procede por la intuición eidética. La deducción no es, pues, el carácter necesario de toda ciencia apriórica y los «conceptos exactos» no son los únicos conceptos científicos.

El gran descubrimiento de Husserl fue la existencia de «conceptos inexactos» a los cuales llegamos no por idealización sino por ideación[21]. Así, por ejemplo, al estudiar la

21. Con este descubrimiento de la esencia inexacta que se opone a la esencia exacta de las matemáticas, llegamos a superar la alternativa ante la cual nos pone Bergson: o bien la conciencia debe ser estudiada como el espacio, aprehendida por el intelecto en conceptos bien definidos, o bien no debe ser estudiada por el intelecto. Con Husserl encontramos una tercera posibilidad: la inteligencia no trabajo únicamente con la ayuda de conceptos geométricos. Puede aprehender esencias sin que haya en ella inmovilidad y muerte. El espíritu de fineza y el espíritu de geometría no son los únicos posibles; el conocimiento tiene otras vías.

esencia de un «estado de conciencia» o vivencia (*Erlebnis*), la ideación parte de una vivencia individual, para, dejando a un lado su individualidad, elevarla a la esencia en todo lo que tiene de concreto, conservando así toda la vaguedad que le es propia. La fenomenología no puede consistir en deducir la esencia de tal o cual estado de conciencia a partir de un axioma, sino en describir su estructura necesaria. Y como nuestra descripción está guiada por una intuición eidética, construimos también una eidética al realizar la descripción.

23. *La reflexión*

Para estar seguros del carácter indubitable de la fenomenología, se nos imponen ciertas observaciones sobre el acto a través del cual estudiamos la conciencia, es decir, de la reflexión (en el sentido del § 18).

Los «estados de conciencia» (*Erlebnisse*) son vividos por el «yo», pero sólo se convierten en sus objetos gracias a la reflexión.

Sin embargo, bajo la óptica de la reflexión la vida consciente se modifica: nuestra cólera, aprehendida por la reflexión, no tiene ya la vivacidad que tenía antes de la misma. Además, la vida consciente fluye continuamente en el tiempo, y la reflexión sólo puede aprehenderla a través de actos de *protención* –esperando los momentos que están por llegar de la duración– y a través de actos de *retención* –reteniendo, por así decir, aquellos momentos que acaban de pasar–. Tanto unos como otros se presentan a la conciencia como modificados, con la forma de «pasados» o «futuros».

Estas modificaciones, que *constituyen por sí mismas un amplio campo de estudios*, no impiden, sin embargo, que el

estado de conciencia modificado por la reflexión se de precisamente como tal. De este modo, *la reflexión aprehende la conciencia en su forma no modificada a través de las modificaciones.*

Esta posibilidad de aprehender el estado de conciencia tal como se da antes de la reflexión e independientemente de las modificaciones temporales –posibilidad esencial a la pretensión de la fenomenología de poder acceder a la conciencia tal como realmente ésta existe– no puede ser negada. En efecto, una negación de este tipo sería absurda, porque supondría justamente lo que niega. Decir que dudamos de la reflexión equivale a suponer que la reflexión hace posible al menos esta duda. Por otro lado, cuando decimos que los estados de conciencia son modificados por la reflexión, presuponemos el conocimiento de los estados no modificados, ya que de otro modo no podríamos siquiera sospechar de una modificación tal y de las posibilidades de la reflexión.

La posibilidad, para cada estado de conciencia, de darse a la reflexión tal y como es, goza de una necesidad esencial. La reflexión es el único medio para conocer la conciencia, y sería absurdo considerar las modificaciones que ella misma impone a su objeto por esencia, como el defecto de una constitución psicológica dada.

24. *La fenomenología orientada subjetivamente*

Los desarrollos precedentes justifican a la fenomenología como ciencia eidética descriptiva de la conciencia pura, cuyo método es la reflexión.

Sin embargo, esta conciencia pura puede ser vista de distintas maneras. Nuestra preocupación inicial consistía en

estudiarla como relación con el objeto, es decir, como intencionalidad. Tal es el tema de las investigaciones infinitas de la *fenomenología orientada objetivamente*, que constituye el principal interés del primer volumen de *Ideas*.

La conciencia, no obstante, presenta otro aspecto por pertenecer siempre a un «yo» del que los actos irradian, dicho así; porque llena una duración, porque encontramos en ella elementos como las sensaciones, elementos en cierto modo materiales, «hiléticos», en la terminología de Husserl. Esta «capa hilética» no es propia de la percepción en exclusiva, sino que volvemos a encontrarla en todos los dominios de la vida consciente. Todo esto es objeto de largas investigaciones por parte de la *fenomenología subjetivamente orientada*. La relación del «yo» con la conciencia que llena el tiempo, el problema del yo como personalidad, la constitución del tiempo-duración, distinto del tiempo cósmico, y cuyos momentos se interpenetran en una relación *sui generis* de intencionalidad[22], todos estos problemas e investigaciones, indicados ya en *Ideas*, son el objeto de textos que Husserl no ha publicado aún, pero que, accesibles en manuscrito a sus colaboradores y alumnos, han ejercido ya una gran influencia[23].

25. *La fenomenología orientada objetivamente*

Por ahora, nuestro mayor interés reside en la conciencia en tanto «relación con el objeto» o intencionalidad. Hemos señalado ya (cf. § 13) que la intencionalidad no debe ser

22. En esta tesis Husserl llega a coincidir en gran medida con Bergson, al cual no conocía en el momento de su formulación. Cf. la obra de Husserl que acaba de aparecer: *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*.

23. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, en *Jarhbuch* VIII, 38.47 y notas.

comprendida como puente entre la conciencia y el objeto, sino que es esa misma relación con el objeto la que es el fenómeno primitivo. Pero la intención, la relación de la conciencia con el objeto no es una mirada vacía que tendría como única función el darse un objeto al cual añadiría después momentos puramente cualitativos y subjetivos de gozo, deseo, juicio, etcétera. En consecuencia, para estudiar el modo como el objeto se da a la conciencia, no basta con estudiar esta «mirada vacía, esta intención común a toda la conciencia. *El gozo, el deseo, el juicio, etcétera, son ellos mismos intenciones: en cada una de ellas el objeto se da de un modo diferente*, la relación con el objeto mismo es distinta. Y si como Husserl cree, el acto de pura representación es el fundamento necesario de los actos de gozo, de valorización, de voluntad..., ello significa que estos actos son complejos, que se componen de una multiplicidad de intenciones ligadas entre sí. Pero cada una de estas intenciones, y no sólo el acto de representación, tiene la función de dar el objeto. Precisamente por ello, el problema del conocimiento –el estudio de la relación con el objeto– presenta un campo infinito de investigaciones. Sin limitarnos a la indicación general del sentido de la intencionalidad, debemos estudiar, para cada género de intención, el modo especial en el que la conciencia posee a su objeto, y por ende, el sentido de la objetividad del objeto en cada uno de ellos. Por otro lado, cada categoría de objetos se da en un tipo determinado de actos, en una complejidad de intenciones que posee una estructura necesaria; para cada categoría de objetos trascendentes se plantea la cuestión de su *constitución por la conciencia pura trascendental*.

Estos *problemas de constitución* «consisten en estudiar cómo los datos sensibles (*hyléticos*) son animados por inten-

ciones, cómo estas intenciones se ligan para dar a la conciencia un objeto –uno e idéntico–, cómo se caracterizan y se vinculan los actos cuando el objeto constituido por ellos se da como *existente*, como conocido con *razón*, qué tipo de actos lo ofrecen como pura apariencia». Así, la fenomenología orientada objetivamente acometerá el estudio de los problemas de constitución, el sentido de «razón», de «apariencia», de «existencia» para cada región de objetos y para cada ciencia de la actitud natural. Llevará a cabo, pues, aquello que al principio de nuestro trabajo (cf. § 10) se presentó como la tarea de la filosofía.

Sin embargo, esta ciencia que estudiará la esencia necesaria de las diferentes estructuras del conocimiento será, al mismo tiempo, su crítica, ya que estudiará, como lo acabamos de señalar, el sentido y las leyes eidéticas de todo conocimiento válido (cf. última sección), las cuales son, al mismo tiempo, las normas de todo conocimiento que aspire a la verdad.

La teoría y la crítica del conocimiento, en el sentido husserliano del término, se pregunta, junto con toda la tradición filosófica, lo siguiente: «¿Cómo alcanza el pensamiento el objeto que lo trasciende?». Sin embargo, el problema para la fenomenología consiste no en el hecho de que el pensamiento se trascienda –porque pensamiento y pensamiento que se trasciende son sinónimos–, sino en la elucidación de la estructura necesaria de cada acto del pensamiento que se trasciende y alcanza su objeto. La existencia y trascendencia del objeto no son presupuestos metafísicos, como en el planteamiento tradicional del problema. Aquí, antes de toda metafísica, el sentido mismo de esta existencia y de esta trascendencia se convierte en objeto de estudio.

26. *Nóema y nóesis («Noema und noesis»)*

Todo lo que hemos dicho sobre el carácter intencional de la conciencia, de la conciencia comprendida como «relación con el objeto», responde a la pregunta que pudo haber surgido en el lector al comienzo de la segunda sección: ¿Cómo podemos estudiar la relación con el objeto trascendente, y por ende el sentido de su objetividad, si tras la reducción fenomenológica el objeto trascendente queda excluido y sólo nos queda la conciencia como residuo? Veremos ahora cómo esta dificultad sólo es tal para una concepción tradicional de la conciencia que la piense como una suerte de sustancia que reposa en sí misma. La originalidad de Husserl consiste en ver que el fenómeno primero que se ofrece a la reflexión directa sobre la conciencia no es un «yo pienso» (*ego cogito*), sino un «yo pienso un objeto» (*ego cogito cogitatum*). El objeto de cada cogitación –sin verse encerrado en ella– se presenta, no obstante, como su característica necesaria y como necesariamente dada –dada en su modo de presentarse a la conciencia– en la reflexión sobre la conciencia.

La novedad de esta visión consiste en que la idea de la intuición inmanente, cuyo carácter indubitable descubrió Descartes, se ve fecundada por la idea del carácter intencional de la conciencia, de la «relación con el objeto» como su esencia misma. Así, esta relación, la intencionalidad, en toda la riqueza de sus modificaciones y de sus formas, se hace accesible a la intuición inmanente. Y la fenomenología es este estudio intuitivo de la intencionalidad.

Si entonces, en tanto fenomenólogos, nos prohibimos vivir la percepción del jardín, por ejemplo, y pronunciarnos acerca de dicho jardín, al menos sí podemos pronunciarnos

sobre la percepción misma del jardín y sobre su relación con el jardín percibido. El jardín excluido en el paso a la actitud fenomenológica reaparece aquí en tanto que «percibido» –más generalmente en calidad de lo que es para la conciencia (que es justo lo que nos interesa de él)– y su modo específico de ser objeto se convierte en tema de la investigación. Lo «percibido en tanto que percibido», lo «juzgado en tanto que juzgado», etcétera, son por consiguiente inseparables del acto de la conciencia que Husserl llama *nóema*. El nóema se opone al acto de la conciencia denominado *nóesis*.

El mundo, los objetos de las ciencias naturales y de las ontologías excluidos por la reducción, vuelven a aparecer –«entre comillas», según la expresión husserliana– en la esfera inmanente de la conciencia en la que son estudiados en tanto que nóemas. Si dirigimos nuestra mirada a la conciencia del jardín, reencontramos «el jardín» entre comillas, en tanto que nóema. Pero esto significa que el estudio de la conciencia nos permite aprehender el modo de ser de cada categoría de objetos en la conciencia, y por ende, estudiar el sentido de la existencia de las cosas[24].

Los problemas de constitución de las distintas regiones de objetos para la conciencia pura desembocan, pues, en el

24. «Intencionalidad» es un término escolástico. Los escolásticos sabían que un objeto «mental» pertenece necesariamente a la conciencia, incluso si el objeto real es destruido. Pero una actitud tal, precisamente porque separa el objeto mental y el objeto real, no permite reducir el estudio de la relación de la conciencia con el objeto real, al estudio de las estructuras noético-noemáticas. Husserl descubre que es el objeto real mismo el que se da en la reflexión como objeto mental. Nada justifica la concepción que opone el objeto mental al objeto real. En la actitud natural, nos dirigimos al objeto real mismo y no encontramos doble alguno que nos sirva para conocerlo. Es más, si este doble existiera, debería ser conocido con la ayuda de otro doble, y así al infinito, lo cual es absurdo.

estudio eidético descriptivo de las estructuras noético-noemáticas de la conciencia.

Encontramos esta estructura en todos los actos de la conciencia: percepción, recuerdo, imaginación, deseo, voluntad, etcétera. Por doquier, la nóesis se da con su correlato intencional, el nóema: la nóesis del deseo con el nóema «lo deseado en tanto deseado», la nóesis de volición con su nóema «lo querido en tanto querido», etcétera. El estudio de la naturaleza de la conciencia nos muestra un *paralelismo riguroso* entre los nóemas y las nóesis en todos los dominios de la conciencia. Sin embargo, esto no nos permite estudiar los nóemas aislados y postular las nóesis correspondientes, o a la inversa. Nuestro estudio debe ser intuitivo y no postular nada.

27. *El juicio*

Los límites de nuestro artículo nos obligan a dejar a un lado los esbozos de análisis noético-noemáticos concretos que llenan el final de la tercera sección de *Ideas*. Husserl estudia ahí la estructura fundamental del nóema y de la nóesis, las modificaciones atencionales, la estructura de actos complejos como la voluntad o el juicio, la manera en que todos los objetos de la conciencia –objetos estéticos, morales, deseados, queridos, etcétera– pueden ser dados al mismo tiempo de un modo puramente representativo para dar lugar al *juicio teórico*.

Se nos imponen, no obstante, ciertas observaciones sobre la cuestión de la estructura noético-noemática de este último para esclarecer mejor la noción de verdad tal como la hemos presentado en el parágrafo 4 de nuestro trabajo.

El juicio: «El árbol es verde», en tanto que nóesis, en tanto que acto de conciencia, tiene un correlato intencional: el juicio como nóema. Pero lo que en este nóema se presenta como objeto del acto del juicio (nóesis) no es un *S* (un árbol), ni un *P* (lo verde) –los cuales podrían darse en simples percepciones–, sino el «hecho de que *S* es *P*» (*Das P-sein des S*). Hecho que Husserl llama «*Sachverhalt*», «estado de cosas». Debemos señalar que el hecho de que el acto de juzgar tenga por objeto a un *Sachverhalt* –noción que no coincide con los objetos que lo componen– significa que la función propia del acto de juzgar no es una suerte de ligazón espontánea de datos dispares (como se cree ordinariamente). El acto de juzgar consiste en *ver*, en *pensar* (*vermeinen*) la síntesis predicativa que pertenece a su vez a la síntesis objetiva de este acto, al juicio como *Sachverhalt*.

Pero en estas condiciones, la verdad del juicio no se conforma o adecua a unas leyes de vinculación cualesquiera que definirían a la razón. La verdad reside en la intuición del *Sachverhalt*, cuyos elementos categoriales pueden, lo mismo que los elementos sensibles, darse intuitivamente (cf. § 4). La deducción misma no es sino un modo de conducir un *Sachverhalt* a la claridad intuitiva (cf. § 4).

28. *El problema de la razón y de la realidad*

Acabamos de tocar la cuestión de la verdad. Pero con ello ponemos un pie en el dominio de la cuarta sección. Los análisis noético-noemáticos cuyos títulos hemos enumerado al comienzo del parágrafo 27 y cuya elaboración por parte de Husserl no es más que un primer bosquejo de los trabajos que se imponen, no plantean aún el problema de la ver-

dad. Estudian, de modo más general, la cuestión de la relación con el objeto. Ahora bien, relacionarse con el objeto no es lo mismo que conocer la verdad, y «ser objeto» no es aún existir. El conocimiento verdadero sólo tiene por objeto al ser. ¿Cómo alcanza el conocimiento al ser con verdad? ¿Qué significa «ser»?, he aquí el problema esencial de la fenomenología con respecto al cual todos los demás son simples cuestiones preliminares.

Hace falta ser muy claro en este punto. Cuando distinguimos la pura y simple relación con el objeto de la verdad o «relación con el objeto existente» no queremos decir que la relación con el objeto existente sea algo que trasciende a la intencionalidad misma. No queremos regresar a la distinción escolástica del objeto inmanente y del objeto real, que suponía que la conciencia como «relación con el objeto» es un mundo cerrado que tendría necesidad de una nueva intencionalidad para llegar al objeto real. Toda la novedad de la fenomenología consiste precisamente en haber superado esta distinción. El hecho de que la relación con el objeto sea una relación con el objeto existente no puede ser más que un carácter inmanente de la intencionalidad misma. Y lo que signifique la relación con el objeto existente debe ser establecido por un análisis fenomenológico que se ocupe de estudiar la manera en la que el objeto se da como existente a la percepción, por ejemplo.

El problema de la razón y de la realidad se plantea así de un modo nuevo: no se trata de preguntarse cómo el conocimiento puede alcanzar al ser que lo trasciende –ya que una intencionalidad que lo alcanza, como la percepción, por ejemplo, es el fenómeno primitivo, dado de un modo indubitable a la intuición–; se trata sólo de explicitar *lo que*

piensa la conciencia cuando piensa un objeto real, cómo se caracteriza la intencionalidad que alcanza al ser. ¿Cómo se deja describir el carácter de verdad, que significa? ¿Qué significa, correlativamente, que el objeto exista? Y más específicamente, ¿qué significa el conocimiento y la existencia para cada región de objetos? He aquí los problemas que se presentan a la fenomenología de la razón y que serán resueltos por la intuición.

Sección cuarta
La razón y la realidad

29. *La pretensión de la conciencia de alcanzar su objeto*

Para esbozar una fenomenología de la razón, y sobre todo para mostrar las grandes líneas de los problemas que se plantean y se dejan resolver por el método fenomenológico, debemos preguntarnos, antes de mostrar cómo se caracteriza y justifica el acto de la conciencia que pretende ser razonable y plantear su objeto con razón, en qué consiste tal pretensión.

«Nóema de la conciencia» y «objeto de la conciencia» no son lo mismo. Distintos actos tienen distintos nóemas, pero pueden tener el mismo objeto. El mismo objeto «árbol» puede darse en una percepción, en un recuerdo, en la fantasía, etcétera. Debemos, pues, distinguir en el nóema varias capas y un núcleo (*Kern*) que puede ser común a diferentes nóemas. Los términos que sirven para describir este núcleo están tomados del lenguaje de las ciencias de la actitud natural: «objeto», «cosa», «figura», «duración», «coloreado», «bueno», «perfecto», etcétera. Y se evitan, para designar al núcleo, ca-

racteres como «claramente dado», «dado en el recuerdo», etcétera, que, no obstante, también pertenecen al nóema y no son resultado de la reflexión. Estos caracteres se añaden al núcleo y son justamente sus modos de darse; forman junto con el núcleo lo que Husserl llama *nóema completo* («das volle Nœma»). El nóema completo de una percepción del árbol será: «El árbol percibido con todas las características que tiene en tanto percibido»; su «núcleo» será el árbol mismo, el «objeto sin más» (*Gegenstand schlechthin*) que podemos reencontrar en el recuerdo del mismo árbol.

El conjunto de predicados que forman el núcleo noemático son necesariamente predicados de algo. Así, se ofrece a la descripción un momento más profundo en el nóema, suerte de *X* que soporta los predicados y que Husserl llamó más tarde, para evitar todo equívoco metafísico y realista ligado con el término *X*, «polo del objeto de la intención». Este «polo» es inevitable en una descripción exacta del fenómeno. Es inseparable de sus predicados. Es lo que permanece idéntico mientras los predicados cambian. Una descripción que aspire a la exactitud no puede omitir este «polo» que es, por así decirlo, la sustancia del objeto. Podemos decir que actos distintos se relacionan con el mismo objeto si el «polo del objeto» es común a todos ellos. En los actos sintéticos, cada articulación tiene su polo, pero la síntesis tiene también un polo de conjunto, como en el juicio, por ejemplo.

El objeto así descrito –como polo con el conjunto de sus predicados– puede darse en una conciencia que lo *pone como existente*, en una conciencia *tética* según la expresión de Husserl. La pretensión de verdad del conocimiento no puede consistir tan sólo en esta misma pretensión, en plantear su objeto como existente, sino en tener derecho a ella. ¿Có-

mo caracterizar el acto en el que esta pretensión se ve justificada? ¿En qué consiste este derecho de la conciencia que pone su objeto como existente? Esta es la cuestión a la que nos enfrentamos ahora.

30. *La intuición originaria como fuente de toda verdad*

Ha llegado el momento de retomar aquí ciertos resultados de las *Investigaciones lógicas*. Husserl distingue en esta obra dos tipos de actos:

1. Actos significativos, aquellos que no se relacionan inmediatamente con sus objetos, sino que los piensan solamente (*meinen*), los significan (*bedeuten*), los apuntan sin verlos. Estos actos son intenciones vacías, no realizadas (*unerfüllte Intentionen*). Así por ejemplo, en una conversación pensamos en los objetos de nuestras frases, cosas, relaciones, ideas, *Sachverhalt*, pero los apuntamos en una serie de intenciones en las que no los vemos.

2. Actos intuitivos, en los que el objeto no es sólo visto, sino visto con evidencia (en la imaginación, por ejemplo). La noción cartesiana de intuición –conocimiento claro y distinto– reaparece aquí. El caso privilegiado de la intuición es la intuición originaria o percepción (cf. § 3), que se caracteriza, no sólo por el hecho de ver inmediatamente su objeto, sino por verlo «en original», «en persona» (*selbstgegeben*), «en carne y hueso» (*leibhaft gegeben*). En la actitud fenomenológica, la percepción se describe como la intencionalidad que posee su objeto en original: la «presencia intuitiva» de la conciencia ante las cosas no es más misteriosa que su «presencia signitiva» –relación de puro pensamiento (*vermeinen*)– ante las cosas.

Sin embargo, la intención puramente signitiva puede tener el mismo objeto que la intención intuitiva. En este caso, una realización (*Erfüllung*) de la intención signitiva en la intuición es posible. El juicio donde el hecho de que 2 x 2 = 4 no queda más que apuntado y significado puede alcanzar su plenitud en el juicio en el que el hecho de que 2 x 2 = 4 sea percibido con evidencia. No obstante, puede haber actos signitivos que no se realicen jamás: por ejemplo, el «círculo cuadrado» es un objeto que uno puede apuntar, porque pensar un «círculo cuadrado» es pensar algo, pero este objeto jamás se dará de modo intuitivo.

Para volver a nuestra cuestión inicial podemos decir ahora que lo que justifica la posición del objeto como existente para la conciencia es la visión intuitiva, la percepción del objeto «en original». El acto de la razón es el acto intuitivo. La esencia de la razón no se caracteriza por tal o cual forma, tal o cual ley del pensamiento o categoría lógica. La esencia de la razón es un cierto modo de relacionarse con el objeto en el que éste se da con evidencia y está presente «en persona» ante la conciencia. Los análisis de nuestra primera sección habían mostrado cómo el concepto de percepción se extiende a la esfera de las esencias y las formas categoriales, lo que nos permite volver ahora a este tema.

No obstante, el sentido de la razón y, correlativamente, de la realidad no se resuelve con estas indicaciones generales, abriéndose ante nosotros un vasto campo de problemas. Para *cada categoría* de objetos se plantea la cuestión de la realidad, y para ver qué significa «verdad» en cada una de estas regiones, hace falta dirigirse a la conciencia trascendental a fin de mostrar y describir la estructura noético-noemática de los actos intuitivos que constituyen los objetos de cada re-

gión. Volvemos entonces a los principales grupos de problemas que se plantea la fenomenología de la razón, por lo que se nos imponen ciertas observaciones de valor general.

31. *Evidencia adecuada e inadecuada*

La evidencia adecuada –como la que tenemos en el razonamiento matemático– se caracteriza por el hecho de que el objeto apuntado se ve recubierto totalmente por el objeto visto. La intención signitiva se realiza íntegramente. La posición del objeto como existente se justifica en este caso de una manera excepcional que excluye la posición contraria. La intuición inadecuada, la única posible para un objeto trascendente, no puede por esencia realizar toda la intuición signitiva. Aquí, el todo del objeto queda apuntado y sólo uno de sus lados es percibido. A esto se debe que la posición del objeto no se justifique jamás totalmente. Su existencia jamás es absolutamente cierta.

32. *Evidencia mediata*

Además de la evidencia inmediata, adecuada o inadecuada, podemos hablar de evidencia mediata, la cual se justifica siempre por un retorno a la evidencia inmediata y originaria, única fuente de verdad. Tal es la evidencia del recuerdo, que extrae toda su fuerza de la percepción en la que se funda y hacia la cual hay que remontarse para confirmar la verdad de aquél. Investigaciones específicas se imponen aquí para describir la estructura de esta confirmación o de su contrario, para describir la estructura de este tipo de evidencia mediata, etcétera.

Pero puede darse el caso de que la evidencia sea mediata por la esencia misma de su objeto. En geometría, por ejemplo, el hecho de que la suma de los ángulos de un triángulo sea igual a dos ángulos rectos no puede ser inmediatamente evidente, aún para un entendimiento divino. Volver a la evidencia inmediata consiste en este caso en una marcha hacia la evidencia originaria, marcha en la que cada paso es evidente. La estructura *noético-noemática* de una justificación mediata de este tipo es uno de los campos de investigación de la fenomenología de la razón.

33. *Grandes líneas de los problemas de la fenomenología de la razón*

Abandonamos por el momento los desarrollos generales de la fenomenología de la razón para mostrar las grandes líneas de los problemas que se nos plantean en este respecto, lo cual no es posible sin un primer esbozo de las descripciones que presentaremos a continuación.

Se trata de describir la constitución de diferentes categorías de objetos para la conciencia pura, de ver cómo existen estos objetos.

Antes que nada, la lógica apofántica y la ontología formal (cf. § 6) tienen que ser fenomenológicamente esclarecidas. Mientras que el lógico en la actitud natural aprehende las formas puras de los objetos (ontología formal) o de los juicios (apófansis) y establece para ellas axiomas apodícticos sobre su valor, el sentido mismo de este valor, esto es, la estructura noético-noemática de los actos intuitivos que nos dan tal o cual axioma lógico, es el objeto del fenomenólogo. La fenomenología, pues, nos mostrará la esencia

y las relaciones eidéticas de conceptos como conocimiento, evidencia, verdad, ser (objeto, *Sachverhalt*)[25]; estudiará cómo en cada caso particular las intenciones signitivas deben, de acuerdo con su esencia, realizarse en un contenido intuitivo y qué tipo de evidencia les corresponde. Un amplio campo de trabajo se abre ante nosotros gracias a este abordaje fenomenológico.

Las ontologías materiales nos plantean así los problemas de la razón. Cada región de objetos tiene, por esencia, un modo especial y necesariamente determinado de darse a la conciencia intuitiva. Estos actos intuitivos en los que la realidad se constituye como existente deben ser estudiados para esclarecer el sentido del conocimiento y de la existencia de los objetos.

Así, para mostrar cómo se plantean los problemas de constitución, tomemos un ejemplo: la región «cosa material». Mientras que los actos de la conciencia se dan siempre de un modo adecuado, cosa que nos ha permitido hablar desde el comienzo de la existencia absoluta de la conciencia pura (cf. § 17), los objetos de la región «cosa material» no pueden darse nunca adecuadamente. Esta inadecuación de la intuición es esencial a la cosa material. Sólo un lado del objeto se da en la percepción inmediata, mientras que el resto queda meramente apuntado. Mientras una nueva fase de la cosa entra en la esfera de la percepción, la fase percibida anteriormente sale de ella *por esencia*. Y también, *por esencia*, esta serie de percepciones continuas se anuncia sin término. La cosa material, pues, no es más que una síntesis *sui generis* de una serie continua de nóemas. De este mo-

25. *Ideen*, § 147, p. 306 (Hua. III, p. 361 / *Ideas*, p. 352).

do, el análisis fenomenológico nos descubre el sentido general de la existencia de la cosa material. La cosa material no puede *por esencia* tener el carácter de existencia absoluta, ya que la existencia de cada fase depende de la existencia del todo y éste no se da jamás completamente. Cada posición del objeto como existente se presenta como válida sólo mientras la continuación de la serie de percepciones no la contradiga. Y esta existencia no es otra cosa que la concordancia de la serie de percepciones que el yo que percibe constata. Pero esto no es más que una característica muy general de la existencia de la cosa material, resultado de un análisis también muy general. Un campo de investigaciones infinitas se abre aquí, investigaciones que nos muestren, de una manera concreta, el modo en que la percepción del objeto se da en una serie continua de percepciones, los distintos modos en los que la síntesis de estas percepciones se realiza, cómo la fuerza de la posición existencial se incrementa con la concordancia de las percepciones, o cómo, por el contrario, la nueva experiencia contradice a la precedente y el objeto presuntamente existente «estalla» (ilusión), cómo, después de percepciones contradictorias, estas percepciones concordantes se ven modificadas, cómo se reestablece la unidad de la experiencia, etcétera.

Estas cuestiones, de las cuales no buscamos establecer su «facticidad» sino su *naturaleza esencial*, no se ocupan de una región de ser entre otras. No se trata aquí de conocer las leyes de la conciencia como conocemos las leyes de la geometría o de la química, ya que en la conciencia nos encontramos con una intencionalidad y no con una suerte de sustancia que reposa en sí misma. Lo que nos interesa en cada uno de los modos que acabamos de describir es la ma-

nera en que la conciencia se relaciona con el objeto: cómo es pensado el objeto en la concordancia de las intuiciones, cómo está presente cuando estalla, etcétera. El sentido de la existencia, noción tan general como vacía para la actitud ingenua que la presupone, se convierte para la mirada fenomenológica en el objeto principal de estudio y debe por ello ser explicitada por la fenomenología de la razón.

Los problemas que venimos de enumerar pueden ser abarcados bajo el título de «constitución de la región cosa material para la conciencia pura» (cf. § 25). Pero problemas análogos se plantean para las demás regiones. El sentido de verdad y de existencia para regiones como «hombre», «animalidad», «cultura», «sociedad», etcétera, deben convertirse en el objeto de estudio de una fenomenología que busque esclarecer las intuiciones que constituyen los objetos en cuestión como existentes y como verdaderos.

Estas distintas regiones no son independientes unas de otras. Las regiones «animalidad», «hombre», «colectividad» están fundadas en la región «cosa material». En la medida en que lo están, la fenomenología de la región «cosa material» regula esas otras regiones. Sin embargo, cada una de estas regiones, la «colectividad» por ejemplo, presenta una originalidad irreductible de ser, y de ser conocida, y exige una fenomenología especial en la que su constitución para la conciencia pura sea establecida.

34. *La reducción intersubjetiva*

La conciencia pura, tema de nuestros desarrollos, no es una «conciencia universal» lógicamente inventada, sino un «ego» real que soy yo. También, por fuerza, la realidad que

se constituye para este «ego» y que consiste, como ya lo ha mostrado nuestro análisis, en la concordancia de la serie continua de actos de este «ego», no agota el sentido de la objetividad de esta realidad, ya que la objetividad supone no sólo la concordancia de los actos intuitivos de un solo ego, sino la concordancia de los actos de una multiplicidad de egos. Está en la esencia de la verdad objetiva el ser verdad para todo el mundo. Idealmente, este mundo intersubjetivo está presupuesto en la esencia misma de la verdad.

Si entonces la fenomenología quiere auténticamente estudiar el sentido de la verdad y del ser, si quiere agotar su contenido, debe superar la actitud cuasi-solipsista a la que nos conduce la reducción fenomenológica y que puede ser llamada «reducción egológica». Esta actitud no es sino el primer paso hacia la fenomenología de la razón, primer paso indispensable, que plantea, no obstante, una infinidad de problemas que no carecen de peso. Sin embargo, todas las investigaciones de la fenomenología egológica deben estar subordinadas a la «fenomenología» intersubjetiva, la única que podría agotar el sentido de la verdad y de la realidad.

Esta idea, de la que no encontramos más que un esbozo en una media página de *Ideas*, se ha convertido, en los desarrollos posteriores del pensamiento de Husserl, en una tesis primordial. Una teoría de la *Einfühlung*[26] (empatía), prometida en el primer volumen de *Ideas* y desarrollada en obras aún inéditas, presenta cómo la conciencia individual, el ego, la mónada que se conoce a sí misma en la reflexión, sale de sí para constatar, de un modo absolutamente cierto,

26. Término que viene de la psicología empírica alemana de finales del siglo XIX y que designa el acto por el cual conocemos la vida consciente del otro.

un mundo intersubjetivo de mónadas en torno suyo. Mas se trata de un mundo que es a la sociedad real comprendida como parte de la naturaleza lo que la conciencia trascendental es a la conciencia psicológica. Los problemas fenomenológicos de la razón se plantean justamente a esta «conciencia intersubjetiva»: cómo la existencia del objeto se confirma en la concordancia de experiencias subjetivas pertenecientes a egos diferentes; cómo la presunta existencia de un objeto, confirmada en una serie de actos subjetivos (en una alucinación, por ejemplo), «estalla» en la conciencia intersubjetiva, etcétera. Todos los problemas de constitución deben plantearse en la esfera absoluta de la conciencia intersubjetiva, anterior a todo mundo y a toda naturaleza, y donde estos últimos se constituyen. El estudio de la constitución de cada región de objetos para la conciencia intersubjetiva nos aclarará el sentido de su conocimiento y de su ser.

3

FRIBURGO, HUSSERL Y LA FENOMENOLOGÍA[1]

«Salvajemente romántica», la Selva Negra rodea la ciudad de Friburgo, se desliza en su interior y reaparece en su centro mismo. Romanticismo salvaje, pero familiar, domesticado. Los senderos más inciertos abundan en rótulos que rezan: «¡Alto! Una vista espléndida del valle a la derecha» o «No deje de contemplar el crepúsculo». Así, la Cultura, alcanzando una universalidad verdaderamente perfecta, se hace extensiva aún hasta aquello que niega y hace que la Naturaleza misma ofrezca todo cuanto puede ofrecer.

La ciudad es pequeña, pulcra y alegre. Visitada por los esquiadores en invierno, atrae en verano a numerosos turistas que se pasean por las más bellas montañas del mundo y echan un vistazo a la catedral casi de juguete, «rosa como una prometida», cuya torre dentada y transparente es obra del gran maestro Erwin de Estrasburgo. Sin embargo, es la Universidad la que aporta el impulso vital y el ritmo de la pequeña ciudad universitaria alemana, tantas veces descrita, cantada, filmada. Los estudiantes acuden desde todos los rincones del mundo: las facultades les prometen todas las riquezas de las ciencias y de las artes. Solemnemente si-

1. Este texto apareció por primera vez en el número 43 de la «Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande», en mayo de 1931.

tuados en la entrada principal de la Universidad, Aristóteles y Homero parecen garantizar la tradición y la pureza clásica de sus estudios. Friburgo es todavía una ciudad de la Medicina, de la Química y de unas cuantas ciencias más. Pero antes que nada, es *la ciudad de la Fenomenología.*

Aún para una ciudad de empresas intelectuales, esta especialidad no deja de sorprender: apenas es conocida. Divulgar la doctrina fenomenológica, vulgarizarla, equivale a ofender la conciencia científica de su fundador Edmund Husserl. La fenomenología quiere precisamente arrancar la *sabiduría* a los amores pasajeros, a los juegos locos y a las frecuentes y comprometedoras visitas de conferenciantes y «charlatanes» de moda. Entre la *sabiduría* y Sócrates, la fenomenología busca una unión «para la vida» y exige por ello toda la seriedad que tal unión comporta[2].

Con todo, unas breves palabras sobre las intenciones más generales del movimiento fenomenológico no nos harán caer necesariamente en la vulgaridad de la semiciencia.

Fenomenología significa «ciencia de los fenómenos». Todo lo que se da, se muestra, se revela ante nosotros es un fenómeno. ¡Pero entonces, todo es un fenómeno y toda ciencia, fenomenología!

En absoluto. De todo cuanto se ofrece a la conciencia, sólo merece el nombre de fenómeno aquello que es aprehendido a partir del papel y de la función que ejerce en la vida –individual y efectiva– de la que es objeto. Sin esto, hablamos de una abstracción. El significado, el alcance, por así decirlo, el peso de su existencia se nos escapa. Una interpre-

2. Cf. E. Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, traducción de Tania Checchi, Sígueme, Salamanca 2004.

tación filosófica *construida*, impuesta desde fuera, traiciona su sentido. La *construcción* deforma el fenómeno.

Para salvaguardarlo, la fenomenología tiene como guía la convicción de que alcanzamos la significación filosófica y última del *fenómeno* cuando lo re-situamos en la vida consciente, en lo individual e indivisible de nuestra existencia concreta[3].

En la actitud científica tiene lugar un proceso inverso. La física de Newton glorifica al objeto en detrimento del sujeto, decreta, en el objeto mismo, la expulsión de todo elemento supuestamente subjetivo, y extirpa del espacio, por ejemplo, toda herejía subjetiva: lo «alto» y lo «bajo», la «derecha» y la «izquierda», lo «lejano» y lo «cercano». La pureza objetiva de un espacio y de un mundo, aseptizados de este modo, no encuentra límite alguno. Sólo la física puede abordarlos con el lenguaje misterioso de las verdades ciertas y matemáticamente precisas.

Queda por saber si en verdad comprendemos dicho lenguaje. ¿Acaso este mundo que trasciende nuestro mundo circundante, no se encuentra más allá de la comprensión específica que tenemos de lo individual, de lo histórico, de lo humano, donde lo real se presenta no sólo como una cadena de proposiciones sino como una existencia que vale y que pesa?

La cuestión es legítima; y grandes espíritus la han planteado en el curso de la historia de la filosofía. Berkeley cri-

3. Hay que señalar que Husserl no admitió ciegamente el papel privilegiado de lo individual y lo concreto y que Martin Heidegger mostró, de una manera magistral, cómo el análisis de «la existencia humana efectiva» nos lleva a la dimensión filosófica por excelencia que Aristóteles vislumbró al formular el problema del «ser en tanto ser». No existe ningún *misticismo de lo concreto* en Friburgo.

ticó a Newton. Las líneas ideales, los puntos matemáticos, infinitamente pequeños, son para Berkeley convenciones vacías, ficciones. El camino ascendente de la ciencia hasta las regiones del objeto puro equivale a un salto en el vacío. Berkeley propone una geometría más barroca, una geometría del ser, que pueda reemplazar a la geometría de la nada. El punto será en adelante un pequeño sólido de un mínimo definido de magnitud, la línea se compondrá de un número finito de dichos puntos. Si este número es impar, la línea no podrá ser dividida en dos partes iguales. No hablaremos más de triángulos iguales ya que superponerlos equivaldría a transformarlos en un solo y único triángulo.

Frecuentemente hemos ubicado al sensualismo de Berkeley y Hume en el origen del positivismo experimental. Las emotivas páginas –emotivas porque no retroceden ante lo imposible en las que estos filósofos intentan reconstituir los elementos sensibles, «ideas» e «impresiones», de nuestros conceptos geométricos, han sido interpretadas ante todo como la demostración del origen empírico de todo conocimiento. Nos hemos contentado con ver en ellas un debate sobre el carácter *a priori* o *a posteriori* de la geometría. Pero ¿se puede confundir el sensualismo con el empirismo? La geometría de Berkeley y los análogos desarrollos del pensamiento de Hume, el cual a su vez sólo concebía un espacio constituido por lo sensible y consecuentemente con una divisibilidad limitada, ¿no tiene ella por suparte otro aspecto? Lo sensible que está en el centro de la discusión no tiene solamente un carácter fáctico, de «hecho». Es antes que nada un elemento inmediato y tangible de la conciencia. Así pues, ¿no consiste el impulso profundo, la voluntad metafísica del sensualismo, en afirmar lo inmediato, lo in-

dividual, lo humano como esfera en la que debe moverse toda comprensión verdadera, esfera a través de la cual todo objeto debe ser aprehendido para tener un sentido? Que la matemática tradicional haya sido condenada no es más que una contingencia. Que Berkeley y Hume hayan buscado los elementos concretos de objetos, por así decir, abstractos, eso es lo esencial.

Este sentimiento sobre la incomprensión fundamental de *lo abstracto considerado en sí mismo* emparenta de algún modo a los sensualistas y a los fenomenólogos. Este sentimiento comienza a penetrar en la ciencia moderna que, molesta ya por sus «crisis» y «paradojas» y angustiada al comprobar que el sentido mismo de sus juicios –por certeros que sean– se le escapa, se pregunta a menudo, como el viejo Berkeley, si aquello de lo que habla no es otra cosa que convenciones, ficciones, nada.

Es cierto, no obstante, que las filosofías de Berkeley y Hume tienden hacia un empirismo bastante ingenuo. Hume engendrará a Stuart Mill, y éste a su vez dará lugar al psicologismo; y es justamente contra el psicologismo contra el que se rebela la fenomenología.

Lo Humano, que Hume y Berkeley creían encontrar en lo sensible –sobre todo en lo sensible tal y como se lo imaginaban–, no era más que una grosera aplicación al hombre de las categorías de las cosas exteriores. *Concebían los hechos humanos como cosas*. Si bien tenían razón al ver en lo individual, lo inmediato, lo concreto, la atmósfera misma de la comprensión en la que los objetos ideales de la matemática debían ser re-situados para ser comprendidos, se equivocaron al creer que la *sensación-cosa* era lo individual, lo inmediato, lo concreto.

La primera labor del fenomenólogo ha de ser, pues, determinar la auténtica naturaleza de lo humano, la esencia propia de la conciencia. Y ya conocemos su respuesta. La conciencia como tal no está replegada sobre sí misma, como una cosa, sino que *tiende* hacia el Mundo. Lo supremamente concreto en el hombre es esta trascendencia con respecto a sí mismo. Esto es, como dicen los fenomenólogos, la intencionalidad.

Tesis en apariencia paradójica. Podemos admitir con todo rigor que el conocimiento teórico tienda hacia un objeto y que esta tensión se identifique con la existencia misma del conocimiento. Se nos podría objetar, sin embargo, que los sentimientos –el amor, el miedo, la angustia– en su calor íntimo, no se dirigen a nada. Estados subjetivos, tonalidades afectivas, según la expresión de los psicólogos, parecen ser todo lo contrario de la intencionalidad. Ahora bien, aún para los fenomenólogos, el sentimiento no es conocimiento. Con todo, su convicción fundamental consiste en afirmar y respetar la especificidad de *la relación con el mundo* que lleva a cabo el sentimiento. Sostienen firmemente que hay *relación*, que los sentimientos como tales «tienden hacia algo», que constituyen, *como tales*, nuestra trascendencia en relación con nosotros mismos, nuestra inherencia al mundo. Sostienen, pues, que el mundo mismo –el mundo objetivo– no responde al modelo de un objeto teórico, sino que se constituye gracias a estructuras mucho más ricas, que sólo pueden ser aprehendidas por estos sentimientos intencionales. La angustia misma, que para un análisis perezoso aparecería como sin objeto, efecto de estados orgánicos, de palpitaciones o de fatiga, para los fenomenólogos aparece como una intención privilegiada, como una actitud soberanamente

metafísica. La angustia nos revela en el mundo la marca de la nada, oculta a la contemplación que pretende descubrir el absoluto. Pues, justamente, la contemplación está ciega para la nada. La nada no está en el mundo como una entidad. No puede ser pensada. Los antiguos tenían razón al decirlo, la nada sólo puede ser angustiante.

Así, pues, lo concreto a partir de lo cual el mundo debe ser comprendido no es otra cosa que la intencionalidad. Una conciencia compuesta de sensaciones privadas de sentido, que no se dirige a nada, replegada sobre sí –sea el «polípero de imágenes» de Taine o incluso la duración bergsoniana–, no puede hacernos comprender un mundo que no sea un contenido de conciencia. Aquí, por el contrario, la intencionalidad nos abre posibilidades y la geometría concreta, sin ser en modo alguno ridícula, es uno de sus primeros logros.

En efecto, el espacio geométrico es una abstracción. La situación *concreta* que la extensión nos revela es *nuestra presencia en el espacio*. Ésta no se reduce a la simple inherencia de una cosa extensa a otra cosa más extensa que la envuelve, sino que es ante todo un *complejo de intenciones*, a saber, el tipo de intenciones apropiadas para aprehender el espacio; y ello, tal como sólo la vista descubre la luz, como sólo la angustia revela la nada. A continuación tendremos que explicitar qué implican estas intenciones. Tendremos, pues, un espacio que es ante todo una atmósfera constituida por nuestra posibilidad de movernos, de acercarnos y de alejarnos; por consiguiente, un espacio no homogéneo, con un arriba y un abajo, una derecha y una izquierda, relativos a los objetos usuales que solicitan nuestras posibilidades de movimiento. ¿Diremos que este espacio concreto presupone al espacio geométrico? Esto equivaldría a sostener que el

primero se ofrece a una contemplación que aunque oscura, sigue siendo teórica, lo cual supondría olvidar la raíz absolutamente distinta que lo une a nuestra vida, la especificidad irreductible de la «presencia en el espacio». Sería como confundir el tacto con una vista imperfecta.

Sin embargo, este descubrimiento, mejor dicho, esta rehabilitación del espacio concreto no tiene como consecuencia la condena de la geometría, lo mismo que el análisis fenomenológico del mundo no equivale a un desprecio de la ciencia. Para comprender el peso, el alcance, el sentido de las verdades científicas, será necesario entender cómo la actividad científica rebasa el mundo concreto de nuestra vida, cómo el objeto de la ciencia se relaciona con el objeto inmediato. *Será necesario descubrir, a través de un análisis de la intencionalidad, el significado de esta situación en la que, a partir del espacio inmediato, se revela el espacio geométrico*. Esto no quiere decir que el fenomenólogo se interese por los sentimientos y pasiones del geómetra, sino que buscará la raíz de la actitud geométrica, en general, en la totalidad concreta de la existencia humana, existencia más rica que la pura y serena contemplación. Así se realizará la aspiración a lo concreto que ya habíamos sentido en Berkeley. Si éste rechazaba la ciencia de Newton, era porque su concepción de una conciencia «reificada», su ignorancia de la intencionalidad, no le permitían comprender cómo un mundo que no está «encajado» en la conciencia podría relacionarse con ella y de ahí extraer su sentido.

Analizar las intencionalidades que *constituyen* tal o cual objeto es hacer fenomenología. Estos problemas de «constitución», de los que se habla tanto en Friburgo, renovaron la filosofía. Nos enseñaron a considerar los fenómenos en

su frescura concreta, en su originalidad irreductible. El conjunto del ser, considerado tal como emerge de nuestra vida concreta, no es un aglomerado de hechos sólo accesibles a las ciencias de la naturaleza. Además del espacio, del tiempo y de la causalidad, se afirma también la objetividad de nociones como lo «usual», lo «estético», lo «sagrado», etcétera. Estos caracteres se dan en tanto que pertenecen a los objetos, y los fenomenólogos no ven en ellos determinaciones «puramente subjetivas» de nuestro conocimiento de las cosas, sino *categorías* constitutivas de las cosas mismas. El Mundo desborda a la Naturaleza, y retoma todo el lustre y la riqueza que tiene en nuestra vida concreta: es un mundo de cosas interesantes y aburridas, útiles e inútiles, bellas y feas, amadas y odiadas, ridículas y angustiantes. El método fenomenológico pretende destruir ese mundo falseado y empobrecido por las tendencias naturalistas de nuestro tiempo, las cuales tienen ciertamente sus derechos, pero también sus límites. La fenomenología intenta reconstruir, reencontrar el mundo perdido de nuestra vida concreta.

Pero el mundo, lo mismo que el templo, no se destruye ni se reconstruye en tres días. «Trabajar» es la consigna cotidiana en Friburgo. Un sabor especial se añade a esta palabra cuando la aplicamos a la filosofía, sobre todo, cuando entendemos por trabajo algo distinto de un estudio histórico de todas las sutilezas aristotélicas o kantianas. Los jóvenes fenomenólogos, discípulos de Husserl, creen que su trabajo puede hacer por la filosofía lo mismo que el trabajo de los sabios hace por las ciencias. Despejan el atestado terreno de la construcción científica, modelan la arcilla filosófica y ponen lenta y laboriosamente los cimientos. Buscan

hacer realidad el sueño de Husserl, su maestro: una filosofía científica, obra de trabajadores, que de generación en generación, añadiría algo al edificio que los filósofos de la tradición, rivalizando con los gnomos de los cuentos de hadas, soñaban con levantar en una noche.

Pero ¿qué entendemos por arcilla filosófica? Ahora podemos comprenderlo. Cada palabra que empleamos, cada concepto de uso general, cada verdad «evidente», debe pasar por el crisol del análisis fenomenológico, un análisis que supone una árida labor sobre el tejido de la vida consciente concreta, sobre el entrecruzamiento de las «intencionalidades» que la componen. Contra las nociones, de las cuales sólo los razonamientos falaces, azarosos y no intuitivos han tenido éxito filosófico, contra este género de razonamientos, calificados despreciativamente en Friburgo como «construcciones», los fenomenólogos alzan sus gritos de guerra: «¡Abajo con las construcciones!», «¡Vayamos a las cosas mismas!». Y cuando se trata de nociones legítimas, vigilan para que no se extiendan a ámbitos de la realidad que no puedan expresar. El fenomenólogo intenta distinguir todo aquello que es susceptible de distinción, sin amedrentarse ante la complejidad desesperante que revelan aún los fenómenos supuestamente banales, cuando son tocados por el análisis. Como dice en algún pasaje Husserl: «La filosofía es una ciencia de truismos».

Esta embriaguez de trabajo se mezcla con el gozo y el entusiasmo. Para los jóvenes alemanes que conocí en Friburgo, esta nueva filosofía es mucho más que una nueva teoría, es un nuevo ideal de vida, una nueva página de la historia, casi una nueva religión.

Este mundo, cuya frescura es redescubierta por la fenomenología, resulta demasiado vasto para las categorías científicas y excede con mucho a la escolástica del siglo XIX. Su revelación repentina ofrece a los jóvenes filósofos la ilusión de revivir los tiempos del Renacimiento. «Los espíritus se despiertan. ¡Qué alegría de vivir!». Con esta frase de Ulrich von Hutten he concluido frecuentemente mis largas discusiones con un joven fenomenólogo, gran trabajador, talentoso y entusiasta. «El éxito de Spengler», me decía él, «es el de un falso profeta. Y la prueba de ello es la fenomenología. Vivimos bajo el signo de la fenomenología: ser fenomenólogo es poner todo en cuestión, sin llegar, por supuesto, al escepticismo; es creer en la posibilidad de una respuesta sin tenerla ya lista. Sólo las épocas de creación, de individualidad propia y de estilo personal reciben los dones del Espíritu que interroga. El siglo anterior no veía siquiera los problemas. Fue un siglo sin curiosidad, periodo estéril de imitación y eclecticismo. El siglo XX ha redescubierto su estilo: el modernismo en arquitectura y pintura es la fenomenología. Se habla de siglos bárbaros, pero yo conozco sólo uno: el diecinueve».

Si los mejores espíritus son atraídos por la doctrina, los más caen fascinados por su éxito.

Entre 1900 y 1901, Edmund Husserl, entonces profesor asociado en la Universidad de Halle, publica *Investigaciones lógicas*, texto en el que, por vez primera, el nuevo modo de hacer filosofía encuentra expresión. Gran revuelo: alumnos entusiastas acuden a Gottinga donde el joven maestro enseña hasta 1916. De año en año, la fenomenología gana nuevas facultades en las universidades alemanas y su influencia se extiende más allá de la filosofía propiamente di-

cha, hasta la historia, la sociología, la psicología, la filología y el derecho. Se extiende también más allá de las fronteras alemanas, incluso europeas. (Ya en 1911 Victor Delbos habla de Husserl en la *Revue de métaphysique et de morale*). En 1916 Husserl se establece en Friburgo, donde, tras haber rechazado una cátedra en la Universidad de Berlín, permanece hasta la fecha.

Llegué a Friburgo justo en el momento en el que el maestro acababa de abandonar su enseñanza regular para consagrarse a la publicación de sus numerosos manuscritos. Tuve el placer de asistir a las conferencias que aún impartía de cuando en cuando, en auditorios siempre abarrotados. Su cátedra pasó a Martin Heidegger, su discípulo más original, cuyo nombre es ahora la gloria de Alemania. Su enseñanza y sus obras, de una potencia intelectual excepcional, son la mejor prueba de la fecundidad del método fenomenológico. Ya un éxito considerable manifiesta su extraordinario prestigio. Para asegurarme una plaza en su curso de las cinco de la tarde, en una de las salas más grandes de la Universidad, debía guardarla desde las diez de la mañana, a más tardar. En su seminario, reservado a los privilegiados, todas las naciones estaban representadas, la mayoría, por profesores de importantes universidades: Estados Unidos, Argentina, Japón, Inglaterra, Hungría, España, Italia, Rusia, incluso Australia. Al encontrarme con esta brillante asamblea, comprendí de inmediato al estudiante alemán con el que coincidí en el tren Berlín-Basilea que nos llevaba a Friburgo. Al preguntarle por su destino final, me respondió sin pestañear: «Voy a estudiar con el filósofo más grande del mundo».

4
CARTA A PROPÓSITO DE JEAN WAHL

Según Jean Wahl, la filosofía existencial comporta, de hecho, un cierto número de nociones de origen teológico. Kierkegaard las presenta como tales. Heidegger y Jaspers intentan secularizarlas. Estas nociones no juegan, sin embargo, un papel menor en la doctrina de estos autores, ya que constituyen el mayor atractivo de su pensamiento y aseguran su vínculo con lo concreto.

Podríamos preguntarnos si el vínculo entre la teología y la filosofía existencial no es al mismo tiempo más profundo y –en lo que respecta a Heidegger– menos determinante para la filosofía existencial de lo que Jean Wahl sostiene.

Más profundo a condición de no limitar la teología a la dogmática de una religión positiva cualquiera. Los problemas a los que la dogmática provee de respuestas son independientes de la misma y surgen a partir del simple y desnudo hecho de la existencia del hombre moderno. Existir es para él, de entrada, conocer la soledad, la muerte y la necesidad de salvación. Cuando el alma ignora la consolación de la presencia de Dios, tiene una experiencia positiva de su ausencia. El discurso sobre Dios no pierde su esencia religiosa cuando aparece como un «discurso sobre la ausencia de Dios», o incluso como un silencio sobre Dios. Lo religioso no es jamás lo insospechado. Lo que vincula a la fi-

losofía de la existencia con la teología es, ante todo, su objeto mismo, la existencia; hecho por otra parte que si no es teológico, sí es al menos religioso.

Sin embargo, y en otro sentido, bajo la forma que la filosofía existencial reviste en Heidegger, ésta se aleja de la teología lo más posible. Sea cual sea, en primer lugar, la importancia de la teología en la formación intelectual de Heidegger, se nos concederá sin problema que para él, laicizar una noción no equivale a camuflar su aspecto religioso. La laicización debe significar una operación que nos lleve verdaderamente a superar el punto de vista teológico. De ahí que el problema de la relación entre la filosofía de Heidegger y la teología dependa del sentido que tome esta laicización. El punto sobre el cual se lleve a cabo será, en efecto, el punto neurálgico de su filosofía.

En la actitud teológica uno percibe las cosas y los seres de una manera que en términos heideggerianos podríamos designar como *óntica*. Uno se las ve con *lo* que es, con los «entes» que cumplen su destino. Los entes son así, objetos de recuentos, seres individuales que forman parte de un drama en el que estamos comprometidos nosotros mismos. La teología es esencialmente historia y mitología. Por ello, en materia de teología, la *autoridad* puede ser garantía de verdad.

El gran interés de la filosofía heideggeriana consiste en mostrar en la raíz de la aventura *óntica* del hombre algo más que una relación de «ente» a «ente»: la comprensión del ser, la ontología. La existencia humana como destino no interesa a Heidegger más que por la ontología que en ella se cumple. Heidegger rompe con la teología en la exacta medida en la que distingue lo óntico de lo ontológico –distinción hecha con un radicalismo sin precedentes en la historia

de la filosofía– y en la que la trascendencia fundamental se cumple no en el paso de un «ente» a otro, sino en el del «ente» al ser.

En estas condiciones, será necesario afirmar que si Kierkegaard sigue siendo un teólogo, esto no se debe a su identificación de lo trascendente con Dios –más que con la naturaleza o el diablo–, sino a su interpretación de la trascendencia como contacto con un «ente». Si Heidegger, por su parte, renuncia al «más allá», no lo hace porque éste sea incognoscible o más teológico que el «aquí y ahora», sino porque la distinción misma entre ambos es óntica y posterior al problema ontológico. ¿Podríamos afirmar que Heidegger hace del pecado «la caída en el dominio de la muchedumbre anónima»? ¿No busca más bien la condición ontológica de la caída que es, de hecho, óntica, condición de la que el pecado original es un caso particular?[1] Se trata de encontrar las condiciones ontológicas de las diferentes situaciones de la existencia efectiva, de pasar de la comprensión óntica y existencial a la comprensión que él llama ontológica y existenciaria. En todo caso, Heidegger ve aquí lo esencial de su descubrimiento filosófico. Para él, lo que sería ajeno a Kierkegaard es la posición del problema de la existencia en tanto que problema existenciario (por oposición a existencial)[2]; dicho de otro modo, la perspectiva misma de la ontología.

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 306, nota.
2. *Ibid.*, 235, nota.

5
RÉPLICA A «BREVE HISTORIA DEL EXISTENCIALISMO» DE JEAN WAHL

Quisiera volver sobre dos cuestiones planteadas por Jean Wahl. La primera tiene que ver con la definición del existencialismo; la segunda, con la reflexión que nos acaba de ofrecer sobre la noción de la muerte, pues ¿por qué el pensamiento de la muerte sería más revelador que el pensamiento de la vida? Crítica que oímos frecuentemente bajo diferentes formas y que yo no querría refutar para seguir a Heidegger, pero que me gustaría situar para explicar a Heidegger.

Dejaré, no obstante, para después las dos cuestiones principales que quiero tratar.

Usted ha planteado una tercera cuestión: ¿Quién es existencialista? Nos ha señalado existencialistas por doquier. Hay existencialismo más allá de Kierkegaard y de Pascal, en Shakespeare y hasta en Sócrates. Y en ninguna parte, ya que todo el mundo se resiste a serlo. Se trata de lo que Husserl designaba como la segunda etapa de expansión de una doctrina nueva. En la primera uno grita: ¡Es absurdo! En la segunda uno se indigna: ¡Pero si todo el mundo lo ha pensado ya! Hay una tercera etapa en la que la doctrina se sitúa en su originalidad verdadera.

Esta multiplicación de una doctrina moderna a través de la historia conduce felizmente a su propia negación. Enton-

ces, quizá será necesario reconocer que no ha habido más que un solo existencialista o filósofo de la existencia y que no se trata de Kierkegaard, ni de Nietzsche, ni de Sócrates, ni, a pesar de todo el talento mostrado, de los sucesores de Heidegger. Se trata de Heidegger mismo, quien, por su parte, reniega del término.

¿Por qué? Porque la obra metafísica de Heidegger aporta la luz bajo la cual podemos precisamente descubrir el existencialismo en la noche del pasado en la que, al parecer, se escondía. Esto es verdad incluso para Kierkegaard. Es posible que detrás de cada frase de Heidegger encontremos a Kierkegaard, pero únicamente gracias a Heidegger las proposiciones de Kierkegaard –por otra parte, bien conocidas en Alemania y en particular en Francia gracias a los estudios de Henri Delacroix y Victor Basch– nos ofrecen un auténtico sentido filosófico. Lo que quiero decir es que, antes de Heidegger, Kierkegaard pertenecía al ámbito del ensayo, de la psicología, de la estética, de la teología o de la literatura, y que sólo después de Heidegger pasa a las filas de la filosofía.

¿En qué consiste esta transformación, esta operación heideggeriana?

Su labor ha consistido en devolver estos pensamientos que podríamos llamar «patéticos», y que están efectivamente diseminados por toda la historia, a los hitos, a los puntos de referencia que –a pesar del descrédito que les ha valido su situación oficial– se hallan dotados de un poder excepcional de inteligibilidad y que son las categorías de los profesores de filosofía: Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, etcétera. Heidegger lleva de nuevo los pensamientos patéticos a las categorías de los profesores.

Sin embargo, no es suficiente para entrar en él mostrar la coherencia sistemática del pensamiento heideggeriano, el modo en el que se encadenan las nociones que comienzan a circular por las calles y los cafés –la angustia, la muerte, la derelicción, los éxtasis del tiempo, etcétera–, hace falta preguntarse remontándonos a las categorías, a la luz siempre renovada que emana de estos mitos intelectuales, en qué consiste la categoría esencial del existencialismo heideggeriano que proyecta su luminosidad particular sobre todas estas nociones con las cuales los existencialistas describen al hombre y que transforma estas viejas nociones en filosofía nueva.

¡Y bien! Pienso que el «estremecimiento» filosófico nuevo aportado por la filosofía de Heidegger consiste en distinguir entre el *ser* y el *ente* y en atribuir al ser la relación, el movimiento y la eficacia que hasta ahora residían en el existente. El existencialismo consiste en sentir y pensar la existencia –el ser-verbo– como acontecimiento; acontecimiento que no produce lo que existe, que no es la acción de lo que existe sobre otro objeto. El hecho puro de existir es el acontecimiento: el hecho hasta hace poco inofensivo y tranquilo de existir, este hecho que, en la noción aristotélica de acto, permanecía, no obstante, sereno e igual a sí mismo en medio de todas las aventuras por las que pasaba el ente, que trascendía a todo ente, pero que no era el acontecimiento mismo de trascender; este hecho aparece con el existencialismo como la aventura misma que contiene en sí su propia historia y que está articulada en su instante.

Cuando Heidegger enuncia el *ser-en-el-mundo*, o el *ser para la muerte*, o *el ser con los otros*, lo que verdaderamente renueva nuestro saber milenario de nuestra presencia en el mundo, de nuestra mortalidad y de nuestra socialidad, es

el hecho, destacado por él, de que las preposiciones *en*, *para* y *con* están en la raíz misma del verbo ser (como *ex-* en la raíz de existir), que no se derivan de nosotros, existentes inmersos en situaciones determinadas, que no están matemáticamente contenidas, como en Husserl, en nuestra naturaleza o esencia de existentes, que no son atributos contingentes o necesarios de nuestra sustancia. Dichas preposiciones articulan el acontecimiento mismo del ser, pretendidamente tranquilo, simple, idéntico a sí. Podríamos decir que el existencialismo consiste en sentir y en pensar que el verbo *ser* es transitivo.

Cuando en sus novelas –no he leído aún *El ser y la nada*– Sartre pone el verbo ser en cursiva, cuando subraya el *soy* en «yo *soy* este sufrimiento» o en «yo *soy* esta nada», hace resurgir justamente esta transitividad del verbo ser.

En suma, para la filosofía existencial no hay cópulas. Las cópulas traducen el acontecimiento mismo del ser.

Pienso que un cierto empleo del verbo ser que corresponde a esta transitividad –aunque esto no quiera decir que otorgue al ser una significación puramente verbal– es más característico de esta filosofía que la evocación de los éxtasis, del cuidado o de la muerte, temas nietzscheanos o cristianos antes que existencialistas.

¿Serán las categorías de potencia y de acto suficientes para expresar esta noción de existencia? La existencia que pasa al acto, ¿se encuentra en un estado en el que no es más que la potencia de este acontecimiento de transición?

No lo creo, y es aquí donde tengo la ocasión de responder a la segunda pregunta de Jean Wahl: ¿Por qué Heideger ha escogido la muerte y no la esperanza, por ejemplo, para caracterizar la existencia?

Una potencia que pasa al acto es lo menos «relativo» a esa existencia tranquila que se posee enteramente y está situada fuera de la existencia y de los acontecimientos. Por eso mismo, su existencia es su realización, una pérdida constante de aquello que hace de ella una simple posibilidad. La realización de la potencia es un acontecimiento de neutralización.

Para que la potencia constituya inevitablemente el ser, para que el ser sea inevitablemente acontecimiento, hace falta que la potencia no se defina por su referencia al acto, que esté más allá de la finalidad. Es necesario que el acontecimiento de la existencia sea algo distinto de la realización de una meta en cierta manera preexistente. De ahí que Heidegger afirme que tal acontecimiento es la muerte. Realizar la posibilidad de la muerte es realizar la imposibilidad de toda realización; ser en lo posible como tal y no en un posible «imagen de la eternidad inmóvil». Podríamos decir que para ser en lo posible Heidegger reemplaza la finalidad con una relación al fin (en el sentido ordinario de término y no de objetivo).

Heidegger busca una posibilidad que no sea la consecuencia o la precursora del acto y separa, por ende, la noción de la posibilidad de la noción de acto, lo cual permite a la posibilidad ser siempre posibilidad; no en vano, en el momento en que es agotada lo que tenemos es la muerte. De esta manera, la noción de la muerte permite que la posibilidad sea pensada y aprehendida en tanto posibilidad, formando parte así de esta intuición fundamental como acontecimiento de la existencia. No sé si estará usted de acuerdo.

La existencia se produce de tal manera que el ser se lanza de entrada hacia la muerte y esta manera de lanzarse ha-

cia la muerte es, para él, la posibilidad por excelencia. Mientras todas las otras posibilidades se cumplen y se convierten en actos, la muerte se convierte en la no-realidad, el no-ser. En este sentido, puede afirmar que la muerte es la posibilidad de la imposibilidad.

SARTRE, EL EXISTENCIALISMO, LA HISTORIA

6
EXISTENCIALISMO Y ANTISEMITISMO

La conferencia ofrecida por Jean-Paul Sartre en la Sala de Química el 3 de junio pasado*, bajo los auspicios de la Alliance Israëlite Universelle, reúne las ideas principales del filósofo sobre la cuestión judía. Estos *Cahiers* reproducen más adelante largos extractos de la misma. En realidad, la difusión del más reciente libro de Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, y la acogida del texto en la prensa judía, habían preparado al público para esta velada en la que la persona del conferenciante constituía, no obstante, el principal atractivo. Las páginas impresas reseñaron de este acontecimiento de manera extraordinaria.

Evidentemente, resulta muy agradable siendo judío –auténtico o no– escuchar de un hombre del talento y la talla de Sartre palabras amables que, sin embargo, no son pronunciadas para halagar. Uno no puede permanecer insensible cuando el antisemitismo es reconducido a su significación metafísica y cuando la propia lucha cotidiana aparece como el combate contra el mal mismo. Lo percibíamos todos desde hace mucho tiempo, pero no conocíamos con tal precisión las razones.

Sé muy bien por qué la concepción de Sartre, que fija el destino judío en función del antisemitismo, puede llegar a

* Esta conferencia fue pronunciada el día 3 de junio de 1947.

decepcionar. Con cierta torpeza, aunque con sinceridad, lo mismo había sido señalado por todos aquellos que no fundamentan su judaísmo en la reacción contra los antisemitas, aún cuando resulte dificilmente concebible que la conciencia judía sea ajena a la situación a la que ha sido sometido el judaísmo y que su esencia metafísica difiera de su ser histórico. No insistiré aquí sobre la filosofía del judaísmo a la que esta observación apela. Para todos aquellos que han convivido con el antisemitismo desde hace tiempo, hay en la conferencia de Sartre algo más, algo distinto de las tesis y las conclusiones.

El rasgo más llamativo de la lucha llevada a cabo por Sartre reside menos en la victoria que reporta y más en las armas que emplea, pues son absolutamente novedosas. El antisemitismo es atacado con argumentos existencialistas. No es tan sólo un acontecimiento para los habituales del *Café de Flore*. Si se admite que el existencialismo es más que una filosofía de moda y que comprende en su esencia más general la estructura y la angustia del mundo moderno, las reflexiones de Sartre trasfieren el problema judío, lejos de los horizontes obsoletos en los que tan frecuentemente se le sitúa, hacia las alturas mismas en las que se despliega la verdadera, la terrible y apasionante historia del siglo XX. El anacronismo llega asi a su fin.

¿Cómo había sido planteado hasta ahora el problema de la emancipación judía? Sartre lo formula certeramente: el planteamiento de la cuestión coincidía con una visión analítica de la sociedad. La persona humana era concebida como independiente de su medio, de su nacimiento, de su religión, de su condición social. Átomo espiritual, la persona entraba en diversas combinaciones, conservando siempre una digni-

dad igual a la de todas las demás personas provistas de derechos imprescriptibles y sagrados. En nombre de esta independencia, era necesario condenar la parcialidad antisemita. Concepción inspirada, claro está, por la tradición judeocristiana, pero pensada hasta nuestros días en términos racionalistas característicos de los siglos XVII y XVIII.

En efecto, para que el hombre no se vea afectado por las particularidades de su condición concreta, hace falta que todos sus vínculos con el mundo sean, a fin de cuentas, conocimiento. Tengo conciencia de todo cuanto me sucede, y por ello estoy ya más allá de cuanto pueda llegar a sucederme. No existe para mí situación particular alguna ya que toda situación es iluminada por mi pensamiento y gracias a esa luz, escapo de cualquier situación determinada. Lo irracional, el misterio, lo social, lo histórico, lo material son con todo rigor incógnitas, pero planteados en términos de conocimiento, pesados en la balanza del saber; pensados oscuramente, pero pensados.

El mundo moderno opone a todo esto un sentimiento fundamentalmente anti-cartesiano y anti-espinosista. El pensamiento humano es elaborado por los fenómenos históricos, sociales y económicos. Estamos implantados en ellos y nuestras raíces no son pensamientos. En una memoria que la UNESCO ha enviado a varios filósofos para consultarlos con vistas a un informe para la ONU sobre los Derechos del hombre, se insiste en una suerte de antinomia en la que cae la razón cuando intenta precisar los derechos del hombre: la libertad de la persona es inconcebible sin la liberación económica, pero la organización de la libertad económica no es posible sin la sumisión provisional, pero de duración indeterminada, de la persona moral.

La filosofía general de Sartre no es sino un intento de pensar al hombre englobando en su espiritualidad su situación histórica, económica y social, sin llegar a hacer de éstas simples objetos del pensamiento. Su filosofía reconoce en el espíritu vínculos que no son saberes. Compromisos que no son meros pensamientos; tal es el existencialismo.

Y justamente porque, por vez primera, el existencialismo aporta los instrumentos intelectuales para comprender estos compromisos más que como mera materialidad, puede oponerse al antisemitismo. Hasta ahora, los pensadores que impugnaban la independencia del hombre de cara a su situación concreta, impugnaban igualmente los derechos del hombre y profesaban el antisemitismo. Todos esos historiadores de la pertenencia, los Maurras y los Alphonse de Chateaubriant, los Giono y los La Varende, los poetas de la crueldad y de la violencia, tenían, como buenos epígonos de Nietzsche, una excelente coartada. Un mundo torturado y desequilibrado les confería autoridad, incluso cuando los desaprobaban con la boca chica o cuando derramaban su sangre para reducirlos al silencio.

Los perseguidos buscaban vanamente protección en Descartes o Espinosa, tal vez desbordados por una civilización donde estaban por surgir relaciones imprevistas. Y sin embargo, no osábamos separarnos de sus verdades, consagradas como la esencia misma del humanismo. Lo que justamente aporta Sartre de manera esencial a nuestra causa, a la causa del hombre, es la existencia de un humanismo existencialista –una vez dejada a un lado toda dogmática de escuela, aún la moderna–, es decir, la existencia de un humanismo que integra las experiencias fundamentales del mundo moderno.

7
LA REALIDAD Y SU SOMBRA

ARTE Y CRÍTICA

Se admite generalmente como un dogma que la función del Arte consiste en expresar y que la expresión artística descansa sobre un conocimiento. El artista dice —lo mismo el pintor, lo mismo el músico—. Dice lo inefable. La obra prolonga y rebasa la percepción vulgar. Lo que ésta banaliza y echa en falta, aquélla lo capta, coincidiendo con la intuición metafísica en su esencia irreductible. Donde el lenguaje común abdica, el poema y el lienzo hablan. Más real que la realidad, la obra da testimonio de la dignidad de la imaginación artística que se erige en saber de lo absoluto. Desacreditado como canon estético, el realismo conserva todo su prestigio. De hecho, no se reniega de él más que en nombre de un realismo superior. Surrealismo es un superlativo.

La crítica misma profesa este dogma. Entra en el juego del artista con toda la seriedad de la ciencia. Estudia, a través de las obras, la psicología, los caracteres, los ambientes, los paisajes. Como si en el acontecimiento estético un objeto fuese entregado, a través del microscopio o el telescopio de la visión artística, a la curiosidad del investigador. Pero junto al arte de culto, la crítica parece así llevar una existencia parasitaria. Un fondo de realidad, inaccesible, no obstante, a la inteligencia conceptual, se convierte en su presa. O

bien la crítica toma el lugar del arte. Interpretar a Mallarmé, ¿no es traicionarlo? Interpretarlo fielmente, ¿no es anularlo? Decir claramente lo que él dice oscuramente es revelar la vanidad de su habla oscura.

La crítica como función específica de la vida literaria, la crítica experta y profesional, que se manifiesta como firma del periódico, de la revista, o como libro, puede ciertamente parecer sospechosa y sin razón de ser. Pero tiene su origen en el espíritu del oyente, del espectador, del lector. La crítica existe como comportamiento mismo del público. No contento con absorberse en el gozo estético, el público experimenta una necesidad irresistible de hablar. Que tenga algo que decir por su parte, cuando el artista ha rehusado a decir de la obra algo más que no sea la obra misma, que uno no pueda contemplar en silencio, justifica al crítico. Al cual podemos definirlo así: la persona que tiene aún algo que decir cuando todo ha sido dicho; la persona que puede decir algo de la obra distinto de la obra misma.

Uno tiene el derecho, pues, de preguntarse si realmente el artista conoce y habla. En un prefacio o un manifiesto, no cabe duda, pero en esos casos él mismo es público. Si el arte no fuera originalmente ni lenguaje ni conocimiento –si por ello se situara fuera del «ser del mundo», coextensivo a la verdad– la crítica se vería rehabilitada. Marcaría la intervención necesaria de la inteligencia para integrar en la vida humana y en el espíritu la inhumanidad y la inversión del arte.

Quizá la tendencia a aprehender el fenómeno estético en la literatura –ahí donde la palabra se ofrece como materia prima al artista– explique el dogma contemporáneo del conocimiento por el arte. No siempre consideramos la transformación que la palabra sufre en la literatura. El arte-palabra,

el arte-conocimiento, nos lleva al problema del arte comprometido que se confunde con el de una literatura comprometida. Solemos subestimar el acabamiento, sello indeleble de la producción artística, por el cual la obra permanece como esencialmente lejana; instante supremo en el que se da la última pincelada, en el que no hay una sola palabra que pueda ser añadida o sustraida al texto, por el cual toda obra es clásica. Acabamiento distinto de la interrupción pura y simple que limita el lenguaje, las obras de la naturaleza, de la industria. Podemos aún preguntarnos si no hay que reconocer un elemento de arte en la obra artesanal misma, en toda obra humana, comercial y diplomática, en la medida en que, además de su perfecta adaptación a su fin, lleva consigo el testimonio de su conformidad con un no se qué destino extrínseco al curso de las cosas, que la sitúa fuera del mundo, como el pasado por siempre cumplido de las ruinas, como la inasible extrañeza de lo exótico. El artista se detiene porque la obra se resiste a recibir cualquier cosa más, aparece saturada. La obra se cumple *a pesar* de las causas de interrupción, sociales o materiales. No se ofrece para el inicio de un diálogo.

Este acabamiento no justifica necesariamente la estética académica del arte por el arte. Fórmula falsa en la medida en que sitúa el arte por encima de la realidad y no le reconoce maestro alguno; inmoral en la medida en que libera al artista de sus deberes de hombre y le garantiza una nobleza fácil y pretenciosa. Pero la obra no competería al arte de no tener esta estructura formal de acabamiento, si por ello no estuviese separada. Hace falta entonces ponerse de acuerdo sobre el valor de esta separación, y ante todo sobre su significación. Desprenderse del mundo, ¿es siempre ir *más allá* hacia la región de las ideas platónicas y hacia lo eterno que

domina el mundo? ¿Se puede hablar de un desapego del *más acá*? ¿De una interrupción del tiempo por un movimiento que va más acá del tiempo, hacia sus intersticios?

Ir más allá es comunicarse con las ideas, comprender. Pero ¿no es la función del arte justamente no comprender? ¿No le aporta la oscuridad su elemento mismo y un acabamiento *sui generis*, extraño a la dialéctica y a la vida de las ideas? ¿Se dirá entonces que el artista conoce y expresa la oscuridad misma de lo real? Esto, empero, desemboca en una cuestión mucho más general a la cual se subordinan todas estas afirmaciones sobre el arte: ¿En qué consiste la *no verdad* del ser? ¿Se define con relación a la verdad, como un residuo del *comprender*? El comercio con lo oscuro en tanto acontecimiento ontológico totalmente independiente, ¿no describe categorías irreductibles a las del conocimiento? Querríamos mostrar este acontecimiento en el arte. El arte no conoce un tipo particular de realidad, contrasta tajantemente con el conocimiento. Es el acontecimiento mismo del oscurecimiento, una llegada de la noche, una invasión de la sombra. Para decirlo en términos teológicos que permitan delimitar –aunque toscamente– estas ideas en relación con las concepciones corrientes: el arte no pertenece al orden de la revelación. Ni por lo demás al de la creación, cuyo movimiento sigue un sentido exactamente inverso.

Lo imaginario, lo sensible, lo musical

El procedimiento más elemental del arte consiste en sustituir al objeto con su imagen. Imagen y de ningún modo concepto. El concepto es el objeto aprehendido, el objeto in-

teligible. Ya en la acción mantenemos con el objeto real una relación viva, lo captamos, lo concebimos. La imagen neutraliza esta relación real, esta concepción original del acto. El famoso desinterés de la visión artística –en el que se detiene justamente el análisis corriente de la estética– significa, antes que nada, una ceguera de cara a los conceptos.

Pero el desinterés del artista merece apenas tal nombre. Excluye precisamente la libertad que la noción del desinterés implica. Hablando rigurosamente, excluye también el sometimiento que supone la libertad. La imagen no engendra, como el conocimiento científico y la verdad, una *concepción*; no comporta el «dejar ser», el «Sein-lassen» de Heidegger en el que se efectúa la transmutación de la objetividad en poder. La imagen, más que ser una iniciativa nuestra, acaba por dominarnos, marca una pasividad fundamental. Poseído, inspirado, el artista –se dice– escucha a la musa. La imagen es musical. Pasividad directamente visible en la magia, el canto, la música, la poesía. La estructura excepcional de la existencia estética nos conduce a este término singular de magia, que nos permitirá precisar y concretizar la noción, un tanto desgastada, de pasividad.

La idea de ritmo, que la crítica de arte invoca tan frecuentemente –a título de vaga noción sugestiva y comodín– indica más que una ley interna del orden poético, la manera en que dicho orden nos afecta. De la realidad se desprenden conjuntos cerrados cuyos elementos se llaman mutuamente, como las sílabas de un verso, y que sólo se llaman entre sí en la medida en que se nos imponen. *Pero se imponen a nosotros sin que lo asumamos*. O mejor aún, nuestro consentimiento se invierte en participación. Que entren en nosotros o que nosotros entremos en ellos, poco importa. El

ritmo representa la situación única en la que no podemos hablar de consentimiento, de asunción, de iniciativa, de libertad porque el sujeto es aprehendido y transportado por él. El sujeto llega a formar parte de su propia representación. Ni siquiera *a pesar suyo*, pues en el ritmo ya no hay más *sí mismo*, sino sólo una transición del sí al anonimato. Es ese el hechizo, el encantamiento de la poesía y de la música. Un modo de ser al que no se aplican ni la forma de la conciencia, porque el yo se despoja de su prerrogativa de asunción, de su poder, ni la forma de lo inconsciente, ya que toda la situación y todas sus articulaciones, en una oscura claridad, están *presentes*. Sueño despierto. Ni el hábito, ni el reflejo, ni el instinto se sostienen en esta claridad. El automatismo particular de la marcha o de la danza al son de la música es un modo de ser en el que nada es inconsciente, pero en el que la conciencia, paralizada en su libertad, juega, absorta del todo en este juego. Escuchar música es, en un sentido, abstenerse de bailar o de marchar. El movimiento, el gesto, importan poco. Sería más preciso hablar de interés que de desinterés a propósito de la imagen. Ésta es interesante, sin espíritu alguno de utilidad, en el sentido de «irresistible» (*entraînant*). En el sentido etimológico: ser *entre* las cosas que, sin embargo, no deberían tener más que el rango de objetos. Este «entre las cosas», distinto del «ser-en-el-mundo» heideggeriano, constituye lo patético del mundo imaginario del sueño: el sujeto está entre las cosas, no sólo por su densidad de ser, exigiendo un «aquí», un «en algún lugar» y conservando su libertad. Está entre las cosas como una cosa, como formando parte del espectáculo, exterior a sí mismo, en una exterioridad que no es la del cuerpo, ya que el dolor de ese yo-actor es sentido por el yo-es-

pectador sin que sea por compasión. Exterioridad de lo íntimo, en verdad. Resulta sorprendente que el análisis fenomenológico no haya intentado jamás sacar partido de esta paradoja fundamental del ritmo y del sueño que describe una esfera situada más allá del consciente y el inconsciente, cuyo papel en todos los ritos extáticos ha sido mostrado por la etnografía. Es sorprendente que en este respecto nos hayamos quedado en las metáforas de fenómenos «ideo-motores» y en el estudio de la prolongación de las sensaciones en acciones. Pensando en esta inversión del poder en participación emplearemos los términos de ritmo y de musical.

Es necesario, pues, desvincularlos de las artes sonoras donde se les ubica exclusivamente y llevarlos a una categoría estética general. El lugar privilegiado del ritmo se encuentra, ciertamente, en la música, ya que el elemento del músico realiza con toda pureza la desconceptualización de la realidad. El sonido es la cualidad más «desapegada» del objeto. Su relación con la sustancia de la que emana no está inscrita en su cualidad. Resuena impersonalmente. Aún su timbre, huella de su pertenencia al objeto, se ahoga en su cualidad y no conserva su estructura de relación. Así, al escuchar, no captamos un «algo», estamos sin conceptos: la musicalidad pertenece al sonido naturalmente. Y en efecto, entre todas las clases de imágenes que la psicología tradicional distingue, la imagen del sonido es la que más se asemeja al sonido real. Insistir sobre la musicalidad de toda imagen equivale a ver en la imagen su separación con respecto al objeto, su independencia de cara a la categoría de sustancia que el análisis de nuestros manuales presta a la sensación pura, todavía no convertida en percepción –a la

sensación adjetiva– que para la psicología empírica sigue siendo un caso límite, un dato puramente hipotético.

Todo sucede como si la sensación pura, libre de toda concepción, esa famosa sensación inaprehensible para la introspección apareciese con la imagen. La sensación no es un residuo de la percepción, tiene una función propia: el dominio que ejerce sobre nosotros la imagen; una función de ritmo. El ser-en-el-mundo, como se dice hoy en día, es una existencia con conceptos. La sensibilidad se da como un acontecimiento ontológico distinto, que no es cumplido más que por la imaginación.

Si el arte consiste en sustituir al ser con la imagen, el elemento estético es, de acuerdo con su etimología, la sensación. El conjunto de nuestro mundo, con sus datos elementales e intelectualmente elaborados puede tocarnos musicalmente, convertirse en imagen. Por eso, el arte clásico apegado al objeto, todos esos lienzos, todas esas esculturas que representan *algo*, los poemas que reconocen la sintaxis y la puntuación, no se conforman menos a la esencia verdadera del arte que las obras modernas que pretenden ser música pura, pintura pura, poesía pura, bajo el pretexto de expulsar a los objetos del mundo de los sonidos, los colores, las palabras, mundo puro al que nos introducen, bajo el pretexto de hacer añicos la representación. El objeto representado, por el simple hecho de convertirse en imagen, se convierte en un no-objeto. La imagen, como tal, entra en las categorías originales que querríamos exponer aquí. Este desencarnarse de la realidad operado por la imagen no equivale a una simple disminución de grado. Resulta de una dimensión ontológica que no se interpone entre nosotros y una realidad a captar más que ahí donde el comercio con la realidad es un ritmo.

Semejanza e imagen

La fenomenología de la imagen insiste en su transparencia. La intención del que contempla la imagen se dirige directamente a través suyo, como a través de una ventana, hacia el mundo que ella representa, y ve, sin embargo, un *objeto*. Nada, por otra parte, más misterioso que este término, «mundo que ella representa», pues precisamente la representación no expresa la función de la imagen que intentamos determinar.

Teoría de la transparencia establecida como reacción en contra de la doctrina de la imagen mental –cuadro interior– que deja en nosotros la percepción del objeto. Nuestra mirada en la imaginación va, en definitiva, siempre fuera, pero la imaginación modifica o neutraliza esa mirada: el mundo real aparece en ella de cierta manera entre paréntesis o entre comillas. El problema consiste en precisar el sentido de estos procedimientos de escritura. El mundo imaginario se presenta como irreal, pero ¿podemos decir algo más sobre esta irrealidad?

¿En qué difiere la imagen del símbolo, del signo, de la palabra? En la manera misma en que se relaciona con su objeto: la semejanza. Pero esto supone que el pensamiento se detiene en la imagen misma; supone, consecuentemente, una cierta opacidad de la imagen. El signo, por su parte, es transparencia pura, no cuenta en modo alguno por sí mismo. ¿Hará falta volver a la imagen como realidad independiente que se asemeja al original? En absoluto, pero a condición de plantear la semejanza no como el resultado de una comparación entre la imagen y el original, sino como el movimiento mismo que engendra la imagen. La realidad no

es sólo lo que es, lo que se desvela en la verdad, sino también su doble, su sombra, su imagen.

El ser no es sólo sí mismo, se escapa. He aquí una persona que es lo que es; pero esa persona no nos hace olvidar, no recubre enteramente, los objetos que tiene y la manera en que los tiene, sus gestos, sus miembros, su mirada, su pensamiento, su piel, que se escapan por debajo de la identidad de su sustancia, incapaz, como un saco sin fondo, de contenerlos. Y es así como la persona lleva sobre su faz, a un lado de su ser con el que coincide, su propia caricatura, su pintoresquismo. Lo pintoresco es siempre ligeramente una caricatura. Tenemos aquí una cosa familiar, cotidiana, adaptada perfectamente a la mano que está habituada a ella; pero sus cualidades, su color, su forma, su posición, permanecen a la vez como en el trasfondo de su ser, detrás, como los «harapos» de un alma que se ha retirado de esta cosa, como una «naturaleza muerta». Y sin embargo, todo esto *es* la persona, *es* la cosa. Hay entonces en esta persona, en esta cosa, una dualidad, una dualidad en su ser. Ella es lo que es y es también extranjera a sí misma, y hay una relación entre estos dos momentos. Diremos que la cosa es ella misma y su imagen y que este vínculo entre la cosa y su imagen es la semejanza.

Tal situación se halla en la vecindad de aquella que realiza la fábula. Esos animales que figuran como hombres dan a la fábula su color propio porque son vistos *como* animales y no sólo *a través* de los animales; porque los animales detienen y llenan el pensamiento. Toda la potencia de la alegoría, toda su originalidad reside ahí. La alegoría no es un simple auxiliar del pensamiento, una manera de concretar y popularizar una abstracción para espíritus infantiles, el símbolo del pobre. Es un comercio ambiguo con la realidad

en la que ésta ya no se refiere a sí misma sino a su reflejo, a su sombra. La alegoría representa, consecuentemente, lo que en el objeto mismo lo duplica. La imagen, podríamos decir, es la alegoría del ser.

El ser es lo que es, lo que se revela en su verdad y, a la vez, se asemeja a sí mismo; es su propia imagen. Lo original se da en él como si estuviera a distancia de sí, como si se retirara, como si algo en el ser se retardara con respecto al ser. La conciencia de la ausencia del objeto que caracteriza a la imagen no equivale a una simple neutralización de la tesis, como quiere Husserl, sino a una alteración del ser mismo del objeto, una alteración tal que sus formas esenciales aparecen como un atavío que el objeto abandona al retirarse. Contemplar una imagen es contemplar un cuadro. Es necesario comprender la imagen a partir de la fenomenología del cuadro y no a la inversa.

El cuadro posee, en la visión del objeto representado, una densidad propia: es él mismo objeto de la mirada. La conciencia de la representación consiste en saber que el objeto no está ahí. Los elementos percibidos no son el objeto, son como sus «trapos», manchas de color, pedazos de mármol o de bronce. Estos elementos no funcionan como símbolos, y en la ausencia del objeto no fuerzan su presencia, sino que, por su presencia, insisten en su ausencia. Ocupan enteramente su lugar para destacar su alejamiento como si el objeto representado muriera, se degradara, se desencarnara en su propio reflejo. El cuadro no nos lleva más allá de la realidad dada, sino, en cierto modo, más acá. Es un símbolo a la inversa. El poeta y el pintor que han descubierto el «misterio» y la «extrañeza» del mundo que habitamos todos los días pueden libremente creer que han sobrepasado

lo real. El misterio del ser no es su mito. El artista se mueve en un universo que precede –diremos más adelante en qué sentido– al mundo de la creación, un universo que el artista deja atrás ya con su pensamiento y actos cotidianos.

La idea de sombra o de reflejo a la que hemos recurrido –ese duplicarse esencial de la realidad por su imagen, esa ambigüedad del más acá– se extiende a la luz misma, al pensamiento, a la vida interior. La realidad entera lleva sobre su faz su propia alegoría además de su revelación y de su verdad. El arte, al utilizar la imagen, no sólo refleja sino que completa esta alegoría. Por ella la alegoría se introduce en el mundo del mismo en que por el conocimiento se cumple la verdad. Dos posibilidades contemporáneas del ser. A un lado de la simultaneidad de la idea y del alma –esto es, del ser y su develación– que el *Fedón* nos enseña, existe la simultaneidad del ser y su reflejo. El absoluto, a la vez, se revela a la razón y se presta a una especie de erosión, exterior a toda causalidad. La no verdad no es un residuo oscuro del ser, sino su carácter sensible mismo, carácter por el cual hay en el mundo semejanza e imagen. Por la semejanza, el mundo platónico del devenir es un mundo menor, sólo de apariencias. Como dialéctica del ser y la nada, el devenir se incorpora de hecho, desde el *Parménides*, en el mundo de las Ideas. En calidad de imitación, la participación engendra sombras, contrastando con la participación mutua de las ideas que se revela a la inteligencia. La discusión sobre el primado del arte o de la naturaleza –¿imita el arte a la naturaleza o es la belleza natural la que imita al arte?– ignora la simultaneidad de la verdad y la imagen.

La noción de sombra nos permite así localizar la semejanza en la economía general del ser. La semejanza no es la

participación de un ser en una idea –noción cuya futilidad queda demostrada por el antiguo argumento del tercer hombre–, es la estructura misma de lo sensible como tal. Lo sensible es el ser en la medida en que se asemeja a sí mismo, en que, fuera de su obra triunfal de ser, arroja una sombra, desprende esta esencia oscura e inasible, esta esencia fantasmática que resulta imposible identificar con la esencia revelada en la verdad. No hay de entrada una imagen –visión neutralizada del objeto– que, enseguida, difiera del signo y del símbolo por su semejanza con el original: la neutralización de la posición en la imagen constituye precisamente esa semejanza.

La *transdescendencia* de la que habla Jean Wahl, separada de la significación ética que reviste en su pensamiento, tomada en un sentido rigurosamente ontológico, puede caracterizar ese fenómeno de degradación o de erosión de lo absoluto que nos ha aparecido en la imagen y la semejanza.

El entretiempo

Decir que la imagen es una sombra del ser no sería, a su vez, nada más que una metáfora si no se mostrara *dónde* se sitúa el *más acá* del que hemos hablado. Hablar de inercia o de muerte nos haría avanzar muy poco si antes no aclaramos la significación ontológica de la materialidad misma.

Hemos considerado la imagen como la caricatura, la alegoría o el pintoresquismo que la realidad porta sobre su propia faz. Toda la obra de Giraudoux cumple esta presentación en imágenes de la realidad con una consistencia que no ha sido apreciada en su justa medida a pesar incluso de

la fama de Giraudoux. Pero hasta ahora, parece que hemos basado nuestra concepción en una fisura en el ser entre él mismo y su esencia, fisura que no se pliega a él, que lo enmascara y lo traiciona. Lo cual no nos permite en realidad más que aproximarnos al fenómeno que nos preocupa. El arte llamado clásico –el arte de la Antigüedad y de sus imitadores– el arte de las formas ideales, corrige la caricatura del ser –la nariz chata, el gesto sin soltura–. La belleza es el ser que disimula su caricatura, que recubre o absorbe su sombra. ¿Llega a absorberla completamente? No se trata de preguntar si las formas perfectas del arte griego pueden ser aún más perfectas, ni si parecen perfectas en todas las latitudes. La caricatura irremontable de la imagen más perfecta se manifiesta en su estupidez de ídolo. La imagen como ídolo nos lleva a la significación ontológica de su irrealidad. Esta vez la obra misma de ser, el existir mismo del ser se duplica en una mera semblanza de existir.

Decir que la imagen es un ídolo es afirmar que toda imagen es, a fin de cuentas, plástica, y que toda obra de arte es, en definitiva, una estatua; se trata de una congelación del tiempo o más bien su retardo con respecto a sí mismo. Lo que importa ahora es mostrar en qué sentido se detiene o se retrasa y en qué sentido el existir de la estatua es una apariencia del existir del ser.

La estatua realiza la paradoja de un instante que dura sin porvenir. Su duración no es realmente instantánea. No se da aquí como el elemento infinitesimal de la duración –instante de un relámpago–; tiene, a su manera, una duración quasi eterna. No pensamos sólo en la duración de la obra misma en tanto objeto, en la permanencia de los escritos en las bibliotecas y de las estatuas en los museos. En el interior de

la vida o, más bien, de la muerte de la estatua, el instante dura infinitamente: Laocoonte será presa eternamente del abrazo de las serpientes y eternamente la Gioconda sonreirá. El porvenir que se anuncia en los tensos músculos de Laocoonte no sabrá convertirse eternamente en presente y eternamente la sonrisa de la Gioconda, a punto de hacer eclosión, jamás se abrirá. Un porvenir eternamente suspendido flota alrededor de la estatua como un porvenir para siempre por venir. La inminencia del futuro dura ante un instante privado de la característica esencial del presente que es su evanescencia. No habrá de cumplir jamás su tarea de presente, como si la realidad se retirara de su propia realidad, privándola de todo poder. Situación en la que el presente no puede asumir nada, en la que no puede tomar nada sobre sí, y por ello, instante impersonal y anónimo.

El instante inmóvil de la estatua extrae toda su agudeza de su no-indiferencia con respecto a la duración. No resulta de la eternidad. Y tampoco es como si el artista no pudiese insuflarle vida. Es sólo que la vida de la obra no rebasa el límite del instante. La obra no triunfa –es mala– en tanto no tiene la aspiración a la vida que conmovió a Pigmalión. Pero esta no es más que una aspiración. El artista otorga a la estatua una vida sin vida. Una vida irrisoria que no es dueña de sí misma, que no es más que una caricatura de vida. Una presencia que no alcanza a recubrirse y que se desborda por todas partes, que no maneja los hilos de la marioneta que es ella misma. Uno puede fijar su atención en lo que hay de marioneta en los personajes de una tragedia y reír en la «Comedie française». *Toda imagen es ya caricatura.* Pero esta caricatura se torna trágica. Ciertamente, es propio del hombre ser poeta cómico y poeta trágico; ambigüedad que constituye la

magia particular de poetas como Gogol, Dickens, Chejov, Moliére, Cervantes y por encima de todos, Shakespeare.

Este presente, incapaz de forzar el futuro, es el destino mismo, ese destino refractario a la voluntad de los dioses paganos, más fuerte que la necesidad natural de las leyes naturales. El destino no pertenece a la necesidad universal. Es necesidad en un ser libre, conversión de la libertad en necesidad, y su simultaneidad, una libertad que se descubre prisionera; el destino no tiene lugar en la vida. El conflicto entre libertad y necesidad en la acción humana aparece en la reflexión: cuando la acción se hunde en el pasado, el hombre descubre los motivos que la hacían necesaria. Pero una antinomia no es una tragedia. En el instante de la estatua, en su porvenir eternamente suspendido, lo trágico –simultaneidad de necesidad y libertad– puede cumplirse: el poder de la libertad se congela en la impotencia. Justo entonces se acercan arte y sueño: el instante de la estatua es la pesadilla. Mas no que el artista represente seres abrumados por el destino, pues los seres entran en su destino porque son representados; al contrario, el hecho de que se encierren en su destino es precisamente lo que es la obra de arte, acontecimiento de la opacidad del ser, paralelo a su revelación, a su verdad. No se trata en absoluto de que la obra de arte reproduzca un tiempo detenido: en la economía general del ser, el arte es el movimiento de la caída más acá del tiempo, en el destino. La novela no es, como piensa Jean Pouillon, una manera de reproducir el tiempo, tiene su propio tiempo, es una manera única para el tiempo de temporalizarse.

Se comprende, entonces, que el tiempo aparentemente introducido en la imagen por las artes no plásticas, como la música, la literatura, el teatro y el cine, no rompe la fijeza de

la imagen. Que los personajes del libro se entreguen a la repetición infinita de los mismos actos y los mismos pensamientos no resulta simplemente del hecho contingente del relato, exterior a esos mismos personajes. Pueden ser contados porque su ser se *asemeja* a sí mismo, se duplica y se inmoviliza. Fijeza distinta por entero a la del concepto, el cual inicia la vida, ofrece la realidad a nuestros poderes, a la verdad, y abre una dialéctica. Por su reflejo en el relato, el ser tiene una fijeza no dialéctica, detiene la dialéctica y el tiempo.

Los personajes de una novela son seres encerrados, prisioneros. Su historia jamás termina, dura aún, pero no avanza. La novela encierra a los seres en un destino a pesar de su libertad. La vida solicita al novelista en tanto que parece salida ya de un libro. Un no sé qué de acabado surge en ella, como si toda una sucesión de actos se inmovilizara para formar una serie. Uno los describe entre dos momentos bien determinados, el espacio de un tiempo atravesado por la existencia como un túnel. Los acontecimientos relatados forman una *situación*; se asemejan a un ideal plástico. El mito es esto: la plasticidad de una historia. Lo que llamamos la elección del artista traduce la selección natural de hechos y rasgos que se fijan en un ritmo, que transforman el tiempo en imagen.

Este acabamiento plástico de la obra literaria es anotado por Proust en una página de *La prisionera* particularmente admirable. Al hablar de Dostoievsky, no retoma ni sus ideas religiosas, ni su metafísica, ni su psicología, sólo recuerda los perfiles de algunas jovencitas, ciertas imágenes: la casa del crimen con su escalera y su *dvornik* de *Crimen y castigo*, la silueta de Grúshenka en *Los hermanos Karámazov*. Debemos creer que, a fin de cuentas, el elemento plástico de la realidad es el objetivo mismo de la novela psicológica.

Se habla mucho de atmósfera a propósito de la novela. La crítica misma adopta de buen grado este lenguaje meteorológico. La introspección es asumida como procedimiento fundamental del novelista y se piensa que las cosas y la naturaleza no pueden entrar en un libro más que envueltas por una atmósfera compuesta de emanaciones humanas. Nosotros creemos, por el contrario, que una visión exterior –de una exterioridad total como la que hemos descrito más arriba a propósito del ritmo, en la que el sujeto mismo es exterior a sí– es la verdadera visión del novelista. La atmósfera es la oscuridad misma de la imagen. La poesía de Dickens –psicólogo ciertamente elemental–, la atmósfera de esos polvorientos internados, la luz macilenta de las oficinas de Londres con sus empleados, las tiendas de los anticuarios y de los traperos, las figuras mismas de un Nickleby y de un Scrooge, no aparecen más que a una visión exterior erigida en método. No hay otra. Incluso el novelista psicólogo contempla su vida interior desde fuera, no forzosamente desde los ojos de otros, pero sí del modo en que uno participa en un ritmo o en un sueño. Toda la potencia de la novela contemporánea, su magia artística, proviene de esta manera de observar desde el exterior la interioridad, lo cual no coincide en absoluto con los procedimientos del behaviorismo.

Resulta habitual, desde Bergson, pensar que la continuidad del tiempo es la esencia misma de la duración. La enseñanza cartesiana de la discontinuidad de la duración pasa, a lo sumo, por ser la ilusión de un tiempo captado en su huella espacial, origen de falsos problemas para inteligencias incapaces de pensar la duración. Y se acepta como un truismo, una metáfora, eminentemente espacial, no obstan-

te, de un corte en la duración, una metáfora fotográfica, una instantánea del movimiento.

Nosotros, por el contrario, hemos sido sensibles a la paradoja de que el instante pueda detenerse. El hecho de que la humanidad haya podido darse un arte revela en el tiempo la incertidumbre de su continuación, una especie de muerte que dobla el *impulso* de la vida; la petrificación del instante en el seno de la duración –castigo de Niobe–, la inseguridad del ser que presiente el destino, la gran obsesión del mundo artístico, del mundo pagano. Zenón, cruel Zenón... Esa flecha...

Por ahí abandonamos el problema limitado del arte. Este presentimiento del destino en la muerte subsiste, lo mismo que el paganismo. Ciertamente, basta con representarse una duración constituida para despojar a la muerte de su poder de interrumpirla. Queda, entonces, superada. Situarla en el tiempo es, precisamente, rebasarla; encontrarse ya al otro lado del abismo, tenerlo tras de sí. La muerte-nada es la muerte del otro, la muerte para el superviviente. El tiempo mismo de «morir» no puede representarse la otra orilla. Lo que este instante tiene de único y de desgarrador viene del hecho de no poder pasar. En el «morir» se da el horizonte del porvenir, pero el porvenir en tanto promesa de un presente nuevo nos es rehusado; estamos en el intervalo, para siempre intervalo. Lapso vacío en el que deben encontrarse los personajes de ciertos cuentos de Edgar Allan Poe a los que la amenaza aparece en su aproximación, sin que ningún gesto pueda sustraerse a ella, y sin que esta acechanza pueda jamás terminar. Angustia que se prolonga, en otros cuentos, como miedo de ser enterrado vivo: como si la muerte no fuera nunca suficientemente muerte, como si paralela-

mente a la duración de los vivos corriera la eterna duración del intervalo: *el entretiempo.*

El arte cumple precisamente esta duración en el intervalo, en esta esfera que el ser tiene el poder de atravesar, pero en la que su sombra se inmoviliza. La duración eterna del intervalo en el que se inmoviliza la estatua difiere radicalmente de la eternidad del concepto –se trata aquí del *entretiempo*, nunca terminado, que dura aún– algo inhumano y monstruoso.

Inercia y materia no dan cuenta de la muerte particular de la sombra. La materia inerte se refiere ya a una sustancia a la que se aferran cualidades. En la estatua, la materia conoce la muerte del ídolo. La proscripción de las imágenes es verdaderamente el supremo mandamiento del monoteísmo, de una doctrina que remonta el destino; esa creación y esa revelación a contrapelo.

Para una crítica filosófica

El arte deja ir, pues, a la presa y se queda con la sombra.

Pero al introducir en el ser la muerte de cada instante, cumple su duración eterna en el entretiempo; su unicidad, su valor. Valor ambiguo: único en tanto que irrebasable, en tanto que, al ser incapaz de terminar, no puede ir hacia algo *mejor*, no tiene la cualidad del instante vivo al que la salvación del devenir le resulta accesible, un devenir donde pueda acabar y rebasarse. El valor de este instante está así hecho de su desventura. Este valor triste es, ciertamente, lo bello del arte moderno en oposición a la belleza feliz del arte clásico.

Por otra parte, en tanto esencialmente desinteresado, el arte constituye, en el mundo de la iniciativa y de la responsabilidad, una dimensión de evasión.

Alcanzamos aquí la experiencia más corriente y banal del gozo estético. Se trata de una de las razones que hacen aparecer el valor del arte. Aporta al mundo la oscuridad de un *fatum*, pero sobre todo, la irresponsabilidad que halaga como la levedad y la gracia. Libera. Realizar o degustar una novela o un cuadro es no tener más que concebir, es renunciar al esfuerzo de la ciencia, de la filosofía y del acto. No habléis, no reflexionéis, admirad en silencio y en paz ; tales son los consejos de la sabiduría satisfecha ante lo bello. La magia, reconocida por doquier como la parte del diablo, goza en la poesía de una incomprensible tolerancia. Uno se venga de la maldad produciendo su caricatura, que la despoja de realidad sin aniquilarla; uno conjura las malas potencias llenando el mundo de ídolos que tienen bocas, pero que no hablan. Como si el ridículo matara, como si por las canciones todo pudiese realmente terminar. Encontramos solaz cuando, más allá de las invitaciones a comprender y a actuar, uno se abandona al ritmo de una realidad que no solicita más que su admisión en un libro o en un cuadro. El mito hace de misterio. El mundo por cumplir queda reemplazado por el acabamiento esencial de su sombra. No se trata del desinterés de la contemplación, sino más bien de la irresponsabilidad. El poeta se exilia a sí mismo de la ciudad. Desde este punto de vista el valor de lo bello resulta relativo. Algo de malvado, de egoísta y de cobarde se encuentra en el gozo artístico. Se dan épocas en las que uno puede avergonzarse de él, como si de festejar en plena peste se tratara.

El arte no está, pues, comprometido por su propia virtud de arte. Pero es por esto por lo que el arte no es el valor supremo de la civilización y por lo que no se nos prohíbe concebir un estadio en el que se verá reducido a una fuente de placer –que no podría ser criticada sin ridículo– y que tendría su lugar, un lugar solamente, en la felicidad del hombre. ¿Resulta pretencioso denunciar la hipertrofia del arte en nuestra época, en la que para casi todos se identifica con la vida espiritual misma?

Pero todo ello es verdad del arte separado de la crítica que integra la obra inhumana del artista al mundo humano. La crítica la arranca ya de su irresponsabilidad al abordar su técnica. Trata al artista como un hombre que trabaja. Buscando las influencias a las que está sometido, reconduce a este hombre desprendido y orgulloso a la historia real. Crítica aún preliminar. No se dirige al acontecimiento artístico como tal: al oscurecimiento del ser en la imagen, a su detención en el entretiempo. El valor de la imagen para la filosofía reside en su situación entre dos tiempos y en su ambigüedad. El filósofo descubre, más allá de la roca hechizada en la que está parado, todos los posibles que trepan a su alrededor. Los aprehende en la interpretación. Esto quiere decir que la obra puede y debe ser tratada como un mito: hace falta hacer hablar a esta estatua inmóvil, ponerla en movimiento. Empresa que no coincide con la reconstitución del original a partir de la copia. La exégesis filosófica medirá la distancia que separa al mito del ser real, y tomará conciencia del acontecimiento creador mismo; acontecimiento que escapa al conocimiento que va de ser en ser, saltando los intervalos del entretiempo. Por esto, el mito es a la vez la no verdad y la fuente de la verdad filosófica, si es cierto, no

obstante, que la verdad filosófica comporta una dimensión propia de inteligibilidad, que no se contenta con leyes y causas que liguen a los seres entre sí, sino que busca la obra misma del ser.

La crítica, al interpretar, elegirá y acotará. Pero si, como elección, permanece más acá del mundo que es fijado en el arte, podrá reintroducirla en el mundo inteligible en el que se sostiene y que es la verdadera patria del espíritu. El escritor más lúcido se encuentra él mismo en el mundo encantado de sus imágenes. Habla como si se moviera en un mundo de sombras –con enigmas, alusiones, sugestiones, equívocos–, como si le faltase fuerza para poner en pie las realidades, como si no pudiese ir hacia ellas sin vacilar, como si, exangüe y torpe, se comprometiera más allá de sus decisiones; como si hubiese vertido la mitad del agua que nos trae. El más sagaz, el más lúcido, hace sin embargo de loco. La interpretación de la crítica habla en plena posesión de sí, francamente, a través del concepto, que es el músculo del espíritu.

La literatura moderna, acusada por su intelectualismo y que se remonta, por lo demás, a Shakespeare, al Molière de *Don Juan*, a Goethe, a Dostoievsky, manifiesta en verdad una conciencia cada vez más neta de esta insuficiencia fundamental de la idolatría artística. Por este intelectualismo, el artista se niega a ser artista solamente. No porque quiera defender una tesis o una causa, sino porque tiene necesidad de interpretar sus propios mitos. Quizá las dudas que desde el Renacimiento la pretendida muerte de Dios ha puesto en las almas, han comprometido para el artista la realidad de modelos en adelante inconsistentes y le han impuesto la tarea de reencontrarlos en el seno de su producción misma; le

han hecho creer en su misión de creador y de revelador. La tarea de la crítica sigue siendo esencial, incluso si Dios no está muerto, sino tan sólo exiliado. Sin embargo, no podemos abordar aquí la «lógica» de la exégesis filosófica del arte. Esto exigiría una ampliación de la perspectiva deliberadamente limitada del presente estudio. Se trataría, en efecto, de hacer intervenir la perspectiva de la relación con el otro, el prójimo, sin el cual el ser no podría ser dicho en su realidad, esto es, en su tiempo.

8
UN LENGUAJE FAMILIAR

La libertad humana puede ser redescubierta en medio de aquello que se impone al hombre. Tal sabiduría llegaba hasta nosotros de la mano de Sartre. Se trataba de un mensaje de esperanza para toda una generación que había crecido en nuestro siglo bajo el signo de la fatalidad y de la espera, y a la que un humanismo de la elocuencia, aún con su glorificación de los derechos humanos, no lograba convencer de nada. De hecho, aquella nueva filosofía era, en primer lugar, la palabra otorgada a aquellos que la perdieron en la retórica donde habían zozobrado los grandes proyectos. Si por otra parte una libertad así no buscó nunca la evocación de mitos caducos y paganos ligados al ideal de una salvación personal, ni tampoco fue enunciada por Sartre como una inquietud «por los otros» o una fuente de responsabilidad a asumir de cara a quien, con toda evidencia, «no nos ve», entonces estamos ante rasgos a los que la conciencia judía es particularmente sensible. Angustia por una libertad volcada en principio hacia los otros y en nada semejante a la de Heidegger, filósofo anterior al genocidio; angustia por *mi* muerte, angustia por lo que me es *más propio* en la solicitud de lo humano que soy yo para mí mismo. A nosotros, los supervivientes de los campos de exterminación, a nosotros, los supervivientes de la historia universal, a muchos

de entre nosotros, este nuevo lenguaje se revela como bruscamente familiar o, al menos, muy próximo. Por otra parte, juega un importante papel en la audacia con la que volvemos a viejos discursos –interrumpidos desde hace mucho tiempo y progresivamente olvidados– sobre la Escritura y sus tratados, siendo simplemente su intención extraer de ellos preceptos rituales, percibir de nuevo la llamada de la misión encomendada a los hombres, para obedecer a esa vocación y bajo diferentes formas, en Occidente o en Israel, comprometerse a transitar sus difíciles rutas.

Lección filosófica fundamental de Sartre, verdad emparentada con la concepción judía del hombre, de la acción humana siempre posible, jamás asfixiada por el pecado, de su acción sobre la tierra, de sus esperanzas de «aquí abajo», del vínculo indisoluble que hay entre todas las miradas que transcienden la historia y la justicia hecha al otro hombre y llevada a cabo como si no hubiese un Dios que pudiera realizarla en lugar nuestro.

La irreductible, la inconcebible exigencia –que es la medida misma en el judaísmo de la relación con Dios o de lo que sería más exacto designar como el sobrecogimiento por Dios, jamás desmentido por la paradójica piedad de los incrédulos– impuesta a los judíos, conmovidos por su pertenencia al judaísmo, de prolongar una historia que no es como las otras.

Lección fundamental de la libertad exaltada por una obra que no se limita a ello, que sacude el polvo y las sobrecargas de la moral burguesa para, quizá, liberar lo esencial. Lección que va más allá de la presencia física de Sartre detectada por los caminos de la libertad de las calles de París y sentida frecuentemente a través de su firma, más

allá de la silueta misma de este nuevo tipo de hombre, comprometido y siempre disponible, sin situación y sin equipaje que le pese, siempre en ruta, como nosotros, ¡ay!, a pesar de nuestros vínculos y nuestra fatiga de peregrinos y sin que sea posible imaginar el envejecimiento de Sartre y aún ahora, su mortalidad. Para nosotros, Sartre es, ante todo esto, independientemente de todo aquello que pudo haber pensado y dicho de nosotros.

En una obra inmensa, nuestra parte es ciertamente modesta. En apariencia, al menos, el judaísmo se presenta a Sartre bajo sus aspectos más actuales: víctima del antisemitismo, fundador del Estado de Israel. Actualidad cuya profundidad humana puede escapar a la mirada regida por una antropología filosófica ya consumada, incluso si esta debe revelarse libre de dogmatismos. Actualidad que retiene la atención de Sartre por el sufrimiento a través del cual se manifiesta.

La cuestión judía, publicada a la mañana siguiente de la Liberación, reducía el antisemitismo al rencor de los mediocres y obtusos que en la cólera, la calumnia y la persecución encuentran la ocasión de una revancha en contra de su destino ingrato, para regalarse con una superioridad fácil y hechizada. No podríamos subestimar ahora, sobre todo ahora, la importancia de este análisis y la desmitificación de un crimen refractario a las doctrinas que se pretenden científicamente fundadas y que lo asumen como mero fenómeno cultural. Sin embargo, en este libro, Sartre llega hasta el extremo de explicar a partir del antisemitismo la perpetuación misma del judío en su diferencia. Bajo la mirada del antisemitismo, por esta misma mirada, el judío habría recibido su esencia obstinada. Sartre no se pregunta en

La cuestión judía si esta perpetuidad del judío tiene alguna razón propia o eterna, si expresa una protesta contra un determinado orden de cosas o si por esta causa no afirma además una interioridad inflexible, como la famosa *dura cerviz*[1]. Y sea cual sea la perpetuidad de una determinada sociedad judía establecida –perpetuidad que desde Hitler se siente virtualmente siempre bajo amenaza–, Sartre no se pregunta si la resistencia de *dura cerviz* aunque desnuda, en la sangre y en las lágrimas, no es lo más humano de la condición humana misma, condición que es una no-condición a la que se remontan las exigencias, incondicionales en la verdad, del uno contra los muchos.

A pesar de toda la comprensión otorgada al nacionalismo palestino y a sus innegables padecimientos, a pesar de haber recordado su causa en el momento mismo en el que recibía en París el doctorado *honoris causa* por la Universidad de Jerusalén, Sartre permaneció siempre escrupulosamente fiel a la existencia del Estado de Israel.

El hombre que rechazó el premio Nobel, sin duda para conservar su derecho soberano a la palabra, pensó, por el contrario, que una distinción honorífica proveniente de Jerusalén no constituía un atentado a su independencia. Esperaba que entre Israel y los palestinos hubiese diálogo y negociación, y para ello suscitaba encuentros entre intelectuales de ambos bandos, al menos entre aquellos dispuestos a responder a su invitación. Pero su simpatía por las aspiraciones judías, a pesar de las violencias antisemitas de la izquierda de su entorno, revelaba probablemente una postura distinta de la expresada en *La cuestión judía*. Jamás, ni bajo su pluma ni

1. Cf. *Libro del éxodo* 32, 9s [Nota de la traductora].

en sus intervenciones, aparecerá una duda sobre la legitimidad del Estado judío. Entiéndase bien, nunca encontraremos en él nada que se asemeje a los argumentos de los distinguidos maestros espirituales que rehúsan a Israel la Tierra Santa por miedo a que la integridad de su vocación sobrenatural sólo pueda ser conservada en la diáspora. Argumento que, si se nos permite decirlo, olvida el hecho de que la santidad de la tierra significa, para aquellos que durante siglos nunca la olvidaron, un proyecto político sin igual que no está más que en sus inicios, duramente impugnado y asediado.

Sobre este punto, las entrevistas de Sartre publicadas algunas semanas antes de su muerte en *Le Nouvel Observateur* son extraordinariamente significativas. Ciertamente, nos aportan el eco de sus últimos pensamientos. No tenemos ninguna razón para poner en duda la exactitud de dichas afirmaciones. ¿Contienen acaso un último testimonio de simpatía por el judaísmo o el signo de otro camino que deja atrás, pasado un tercio de siglo, a *La cuestión judía*? Leemos en ellas, antes que nada, la reconsideración por parte de un gran filósofo de su actitud hacia Hegel. Y para un filósofo, fijar la propia posición con respecto a Hegel equivale al esbozo preliminar llevado a cabo por un tejedor que pretende tomar y retomar su obra.

Nos encontramos ante nuevas posiciones especulativas. Antaño, para Sartre, de acuerdo con Hegel, la historia significaba exclusivamente la historia de los Estados, la historia de las naciones en sus territorios, la historia de los gobiernos. Sólo de una historia tal los pueblos extraían su sentido. En este contexto, la historia del pueblo judío le parecía a Sartre una idea ficticia, irracional. Y he aquí cómo la lectura de la densa *Historia de Israel* del profesor Baron de

Harvard le hace caer en la cuenta de la consistencia histórica de unas dispersiones que, a pesar de los vastos espacios que las separan, se agrupan en torno a un Libro, en la fidelidad monoteísta a un Dios; fidelidad de la que proviene una ética de hombres que viven los unos para los otros. Si hay una historia judía, la filosofía de Hegel no es verdadera. Y sin embargo, hay una historia judía.

Habría, pues, en la humanidad una dimensión de sentido distinta a la de la historia universal. Habría, pues, otra historia. Y un pensamiento así no se ha basado en la meditación de Moisés y los profetas, sino en un historiador americano.

No se impone por tanto desde una metafísica, sino desde una sociología. Y por ello mismo, no todo el mundo debe concebir esta otra historia como historia sagrada. Bajo un nombre u otro, ¿no se trata, sin embargo, de una dimensión esencial del sentido? ¿No es acaso razonable que un hombre de Estado se interrogue sobre la naturaleza de las decisiones que toma, que se pregunte si éstas sólo se conforman al sentido de la historia universal o si se ajustan a la otra historia?

Que la historia del pueblo judío, para quien la esperanza de un Estado y una tierra siempre ha sido esencial, haya podido poner en duda en la mente de alguien como Sartre la arquitectura soberana y majestuosa de la lógica hegeliana, ¿no significa a la vez que el Estado en cuestión no se abre a partir de una historia puramente política, esa que escriben los vencedores y los soberbios, y que un proyecto tal, lejos de significar un particularismo nacionalista, es una de las posibilidades de la difícil humanidad de lo humano?

9
CUANDO SARTRE DESCUBRIÓ LA HISTORIA SAGRADA

Como filósofo, ¿se sentía usted próximo a Jean-Paul Sartre?

Me siento próximo a Sartre porque pertenecemos a la misma generación. Por otro lado, tengo en común con él haber leído los mismos libros en la misma época. Usted sabe que mi libro sobre la fenomenología de Husserl apareció en 1930 y que Sartre fue uno de sus lectores, hecho del que tuve noticia por las *Memorias* de Simone de Beauvoir. Sartre escribió en un artículo: «Llegué a Husserl por Levinas». Él era lector de Heidegger, yo también. Sartre extrajo de esas lecturas todas las perspectivas excepcionales de sus grandes obras. Mi camino es un tanto diferente, pero siempre me sentí formando parte de la generación de Sartre.

Al día siguiente de la Liberación, su presencia en la prensa y en el paisaje cultural francés era imponente.

Recuerdo que cuando rechazó el Premio Nobel, quedé fuertemente impresionado. Me pareció que Sartre era el hombre que seguía teniendo derecho a la palabra en un mundo en el que toda palabra estaba adulterada. Esto coincidía con los propósitos extremadamente violentos que acababa de expresar Nasser con respecto a Israel. Le escribí entonces. No sé si mi carta tuvo efecto alguno.

Sus «Reflexiones sobre la cuestión judía» aparecieron en 1946, ¿cómo reaccionó usted a este libro y a la tesis que desarrollaba?

Yo acababa de salir del cautiverio y este libro no me convencía en lo que respecta a su tesis sobre el judaísmo. El judaísmo no existe sólo en función de los antisemitas. Desde hace mucho tiempo vengo pensando que el judío lo es por muchas otras razones. Sin embargo, aunque este libro no enseñaba gran cosa sobre el judaísmo, sí resultaba sumamente importante por hablar con toda justicia del antisemitismo en una época en la que un juicio de esta índole era necesario.

Más tarde, Sartre reconocerá, en efecto, que se trataba de un libro contra el antisemitismo, considerado por él como «una pasión y una concepción del mundo».

También presentaba el antisemitismo como un comportamiento estúpido. Lo llamaba el «esnobismo de los pobres», esto es, el rencor de los que son mediocres en todo y se complacen en encontrar a alguien indefenso a quien perseguir.

Con todo, consideraba –y este era, tal vez, su error– que si bien los judíos poseen una sabiduría, no tienen una historia.

Justamente. En sus últimas e importantísimas declaraciones aparecidas en *Le Nouvel Observateur*, se da en él un giro completo. Percibimos ahí el descubrimiento por Sartre de la historia judía. Sartre reconoce que su concepción de la historia era, al menos hasta su lectura de la historia del pueblo judío de Baron, la misma preconizada por Hegel, una historia de naciones con un territorio y un estado. La historia de un pueblo que no tiene estos atributos esenciales le parecía una noción irracional y extraña. Consecuentemente,

estimaba en aquella época que el pueblo judío no contaba con una personalidad propia, que era simplemente lo que los otros hacían de él. Sin embargo, Sartre llevó a cabo el descubrimiento de otra dimensión en la historia, como si existiese eso que yo llamaría una «historia sagrada», que va en otra dirección, que coexiste con la historia y de la que es portador un pueblo.

En dicho texto de *Le Nouvel Observateur*, se encuentra una frase esencial: Si la historia judía existe, Hegel se ha equivocado. Pues bien, la historia judía existe.

Esta noción de «historia sagrada» a la que alude, ¿es importante para usted?

He pensado recientemente en esto después del viaje del presidente Giscard d'Estaing al Golfo Pérsico y de las declaraciones a las que este hecho dio lugar. Lamenté que el presidente cometiera la imprudencia de no querer jugar en «la historia sagrada» el papel que podía haber desempeñado. Esta es una dimensión que él ignora. Es justo lo contrario de lo que le sucedió a Ciro.

¿No le sorprendió que Sartre declarara en este texto «estar interesado por el carácter metafísico de lo judío»?

En todo caso, se trata de alguien que no cree que la metafísica haya llegado a su fin.

Hay proposiciones aún más precisas. Él habla de un pueblo en el que la vida entera es una relación con un Dios infinito, una relación particular. Dice que la historia judía procede de este monoteísmo. No pienso que Sartre llegue a abandonar por ello sus posiciones filosóficas más generales, pero hay ahí una atención a la originalidad del fenóme-

no judío y un reconocimiento de la necesidad de hablar un lenguaje que está probablemente hecho justamente para aprehender esta realidad; sea cual sea la significación que, en última instancia, uno otorgue a los términos empleados.

Por otra parte, esta relación con un Dios infinito es afirmada como una relación ética. Y la ética es definida como existencia de los hombres, los unos *para* los otros. Existir *para* los otros no significa manifestarse a los otros sino estar consagrado a los otros. Es una posición próxima a lo que por mi parte pienso de la ética y del papel general de esta categoría del «para el otro» en la posición misma del yo, o mejor dicho, en la deposición del «yo».

Entre los numerosos artículos consagrados a Sartre, hay uno que sugiere que él tal vez no estaría muy contento con los homenajes póstumos que se le dedican por doquier. Sartre apreciaba ser reconocido por una minoría, precisamente de débiles, de aquellos que son extra-ordinarios, fuera del orden establecido. Yo pienso que, sin embargo, no habría podido rechazar el homenaje de los judíos, pues nada hay más frágil que el judaísmo. Y ello a pesar del aspecto de poder con el que en ocasiones se le reviste.

En fin, me gustaría decir que me causó una fuerte impresión su reconocimiento del Estado de Israel (sin por ello dejar de simpatizar con los palestinos), reconocimiento que Sartre profesó firmemente, hasta el punto de distanciarse de algunos de sus amigos de la extrema izquierda. Lo mismo le sucedió a mi amigo Maurice Blanchot, que se separó de los que habían sido sus compañeros, después de 1968, únicamente por Israel.

Tengo la certeza de que Jean-Paul Sartre siempre estuvo muy interesado por el destino de Israel.

COEXISTENCIA PACÍFICA

10
SOBRE EL ESPÍRITU DE GINEBRA

El espíritu de Ginebra ¿es un constructo o una realidad? Tanto el optimismo de julio como el pesimismo de noviembre son simplistas. En el mundo está aconteciendo algo tan novedoso que el bien y el mal no guardan la proporción de las fórmulas de antaño. El sentido que tenía la lucha entre los hombres se ha perdido sin que esta llegue a su fin, lo cual causa en los adversarios perplejidades diferentes del miedo.

¿Cómo rastrear de aquí en adelante la clave de los acontecimientos escrutando la conciencia de los Grandes? ¿Todavía se encuentra ahí la clave? El desencadenamiento de la energía atómica ha sustraído precisamente el desarrollo de lo real a las voluntades humanas. Esto se ha llamado, con toda exactitud, detención de la historia. Por ello, las sonrisas que, desde hace algunos meses se intercambian de un extremo al otro del mundo y que los actos frecuentemente contradicen, no son en modo alguno cándidas o hipócritas. El tercer interlocutor, presente en las discusiones y en las guerras, crea una atmósfera a la cual ni los militares ni los diplomáticos han adaptado aún su carácter. Tercer interlocutor que no es el tercer hombre, que no es un hombre, sino las fuerzas sin rostro. Extraño retorno de las potencias naturales que no podemos ignorar y contra las cuales, sin embargo, es imposible coaligarse.

Desde que los primeros especialistas técnicos han logrado proteger la vida contra los cataclismos naturales, desde que, invirtiendo la situación, los mortales extendieron sin tropiezos, gracias a la ciencia, su imperio sobre los elementos, los hombres ya sólo luchan entre sí. El humanismo comienza con estas guerras en las que las fuerzas de la Naturaleza son olvidadas.

Desde hace decenas de siglos estamos en lucha con lo humano. Incluso lo inhumano, de lo que estos siglos han sido pródigos, nos acontece por causa del hombre. Las relaciones entre los hombres que constituyen el orden social, las fuerzas que dirigen este orden, exceden desde ese momento en potencia, en eficacia y en entidad a las fuerzas de la naturaleza. Sobre nosotros se desbordan las circunstancias por medio de la Sociedad y el Estado, recibiendo de ellos su sentido. Las rocas y los árboles ya no se nos manifiestan ante nuestra mirada en su pureza; simplemente forman parte de un paisaje tradicional ya conocido; tienen un estilo característico y derivado de la literatura. Nuestros manuales nos explican incluso cómo nos afectan las experiencias más sencillas, revestidas de sus características sociales, es decir, como materia o fragmentos de objetos culturales, restos de mundos humanos vueltos a arrojar a las riberas de la historia. Incluso los más ingenuos saben, después de Hegel, que en el espacio donde vivimos nada es ya natural. Todo aquello que nos satisface y todo lo que nos arrebata la vida procede de nuestros semejantes, de su voluntad, bondadosa o malvada, que desencadena los desastres, bien por negligencia bien por imprevisión. La certeza de que todas nuestras desgracias proceden del prójimo, de que en todo ello hay un responsable y se tiene derecho a

acusar y a juzgar..., tal vez sea esto la civilización: un mundo que tiene un sentido. La miseria, la guerra, las explosiones de gas, incluso las enfermedades nos otorgan el derecho de incriminar el descuido de los jefes, la avidez de las clases dirigentes, la malvada orientación de la ciencia explotada por el egoísmo. Las guerras y las revoluciones encuadran todos los acontecimientos de la tierra y el cielo.

De ahí que desaparezcan el Dios del rayo y el Dios de la gracia. La culpa del hombre eclosiona. No se honra a Dios en ningún lugar porque encontramos al hombre por doquier. Y sin embargo, otro sentimiento de lo divino sale a la luz: el de la responsabilidad. La conciencia de que todo depende de los hombres no es sólo la vía abierta hacia la degradación y la mezquindad. De tal manera que al ceder la física el paso a la política, se nos invita a trabajar por un mundo mejor, a crear un mundo transformable y humano.

Es entonces cuando la naturaleza retorna, peligrosa al ser manipulada, por el cauce mismo de la física que la había expulsado del mundo. No se trata de su primera manifestación. Ya había irrumpido en el mundo civilizado en fugaces ocasiones: un cometa que se aproximaba, un volcán que entraba en erupción, la tierra que se estremecía. La propia naturaleza se anunciaba indómita detrás de las instituciones sociales, detrás de la historia elevada al rango de cosmogonía, conservando aún un trasfondo que contaba para algo. Sin responder a ninguna exhortación humana –y sin tener nadie culpa–, la Naturaleza, absolutamente exterior, totalmente ensimismada, imprevisible, se burlaba de nuestras malicias y nos arrojaba lejos, hacia el pasado, hasta los días de aquellos que, en sus cavernas, escuchaban el rumor de las tempestades y las fieras. Un estremecimiento de fatali-

dad recorría nuestras luchas, humanas todas, de religiones, de clases, de naciones. Sin embargo, la realidad social, desgarrada por un momento, se volvía a cerrar como le sucede a la misma tierra tras ser agrietada por el temblor. Las labores de rescate reconducen de nuevo el acontecimiento a las proporciones de los conflictos humanos; y la responsabilidad se vuelve a instaurar. Con todo, durante algunos instantes, en los que una fraternidad humillante hermana a los hombres con los animales que aúllan y que algunas veces presienten la catástrofe, la política queda en suspenso.

El progreso de la ciencia atómica perpetúa estos instantes. Esta vez, las fuerzas inhumanas no se arrojan sobre nosotros de improviso. No caen desde el cielo y no emergen de las profundidades de la tierra. Nos vienen de los hombres. Y al ser demasiado grandes para las manos que pretenden asirlas, desbaratan la prudencia de los estadistas que querrían ponerlas en juego esperando controlarlas. Desde 1914, las guerras no tienen ya la escala humana, pero por primera vez desde la prehistoria, pesa sobre el mundo una amenaza que no es política.

Por primera vez, los problemas sociales y las luchas entre los hombres no revelan el sentido último de lo real. A este fin del mundo le faltaría el juicio final. Los elementos desbordan a los Estados que hasta ahora los contenían. La razón no aparece en la sabiduría de la política, sino en las verdades sin condicionamiento histórico, verdades que anuncian peligros cósmicos. La política es reemplazada por una cosmopolítica que es una física.

Mas una ciencia que contempla el orden del cielo, ¿podrá reconciliar a los antagonistas antes de que aprendan a compartir con justicia la tierra? ¿Acaso esta sabiduría que

comienza con el miedo será la epifanía de un nuevo *logos*? El espíritu de Ginebra, si no es un engaño, debería marcar inevitablemente este triunfo. Y sin embargo, las decisiones no son tan simples. He aquí la auténtica novedad de la situación en la que sabiduría y moral se oponen. A partir de ahora, nuestras luchas de antaño no parecerán sino querellas de niños. Pero en esta solidaridad, ciertamente fundada sobre la física y no sobre la moral, se comienzan a regocijar ya los fuertes y los malintencionados. De ambos lados del telón de acero, escapan a la responsabilidad. De las evidencias que la exigen, nos servimos como si de opio se tratase. Y ante la proximidad del fin de los tiempos, los hombres se resignan sin gozo alguno en su retorno a la prehistoria. En este anacronismo reside precisamente el espíritu nuevo y su equívoco esencial. Divididos entre la solicitud de la supervivencia y la necesidad de encontrar un sentido a la vida –sin mentirse, pero con desconfianza– los hombres se sonríen mutuamente. Una sonrisa prolongada, estática, estereotipada que no es más que desconcierto. El hombre desconoce aún si le conviene más, a riesgo de «morir con los filisteos», derribar las columnas del templo de los injustos o pensar en los inocentes que necesariamente quedarán enterrados bajo los escombros.

11

PRINCIPIOS Y ROSTROS

Los periódicos, los mejores, tiene la prerrogativa de la indignación y el desprecio fáciles. La alocución pronunciada en la televisión por el Sr. K. [Krushev, cf. 20] en la víspera de su salida, ha sido calificada de larga, aburrida, indiscreta, plagada de propaganda y lugares comunes. El acuerdo sobre este punto ha sido de tal manera unánime, que podríamos preguntarnos si acaso todo el mundo ha sido hechizado por una Frosina que, no hace mucho, supo persuadir a Harpagón de que «hace falta esta loco de atar» para «considerar la juventud amable». Pues, larga e indiscreta, esta propaganda procede de un pensamiento que las doctrinas más extendidas entre nosotros identifican con la razón misma. Lugares comunes, sea, pero no por causa de los desarrollos habituales de la literatura comunista que este discurso habría evocado. Dichos tópicos se corresponden, de hecho, con la metafísica implícita o explícita sobre la cual se asienta el pensamiento político de Occidente. Que las fuentes del catecismo soviético fluyen de Occidente es la menos caprichosa de las ocurrencias del Sr. K., ya que no concierne solamente al origen de los clásicos de la Revolución y del socialismo sino a las categorías mismas del pensamiento occidental. Ciertas ideas del Sr. K. llevan a término las premisas en las cuales desembocan nuestros silogismos sin conclusión. De suerte que el

Occidente actual aparece bruscamente como viviendo de los aplazamientos perpetuos de las consecuencias que se desprenden de sus propios principios.

El Sr. K. justificó su democracia sin partidos políticos a partir de la desaparición de las clases en la URSS. ¿No representan las clases los particularismos cuyas contradicciones multiplican los partidos? A un estado sin conflictos, un partido íntegro, el de la Razón. Para el Sr. K., los ciudadanos soviéticos, cuyos logros han impresionado al mundo, no pueden ser esclavos. Son libres, poseen una libertad objetiva porque son guiados –a pesar de ellos mismos, quizá (pero, ¡qué importa!)– por la Razón.

Temas, todos estos, que dominan el pensamiento occidental en su conjunto. Pensamiento que está habituado, aún desde antes de Hegel, a ver en el Estado la encarnación misma del Espíritu. El Estado sin contradicciones y, por consecuencia, sin partidos, realiza la humanidad del hombre. Es la Razón realizada y también su devenir, la Razón que se revela progresivamente. El individuo encuentra en el Estado su suprema satisfacción. El resto de sus inquietudes y agitaciones proceden de la ilusión, de la ideología, de lo subjetivo. ¡Ah! la sonrisa despectiva con la que ciertos maestros del pensamiento, a los que sólo la Universalidad conmueve, sueltan aquello: «Esto no tiene la menor importancia», cuando se trata de lo subjetivo. ¿Las crisis de conciencia? Síntomas de histeria. La libertad, la igualdad, la fraternidad, aprehendidas en el corazón humano, desembocan, tanto para ellos como para el Sr. K., en una moral abstracta. Se nos ha enseñado que la libertad se confunde con la desindividuación del individuo, con la voluntad de lo universal que consiste, para el hombre, en desaparecer en la coherencia de su

discurso, de la misma manera que un pintor ingresaría, aún vivo, en una existencia muda entre las formas que ha trazado sobre el lienzo. Las transformaciones económicas del mundo, la constitución de una sociedad industrial internacional, por sí mismas, parecen engendrar, al menos para los más espiritualistas de entre nosotros, una humanidad que vive en lo Universal. ¿Por qué entonces asustarse de un partido único? El del fascismo reposaba sobre el absurdo de un principio particular de la superioridad racial o nacional. El partido único de la URSS es un partido de los trabajadores. La idea del «trabajador» es suficientemente general como para abarcar a todos los hombres, no sólo del modo en que, en buena lógica, el género engloba a los individuos, sino como idea que regula las estructuras de coexistencia de los individuos, esto es, como Estado. Los pensadores occidentales están, pues, lo suficientemente maduros para aceptar las estructuras de las que hablaba el Sr. K. ¡Nadie osaría sospechar que albergan emoción moral alguna! Estas estructuras hacen del socialismo no la expresión de una revuelta contra el sufrimiento humano, sino el cumplimiento de la idea Universal.

La lentitud plena de matices con la que Occidente tempera la audacia de su pensamiento y preserva su tradición liberal no disminuye en nada el dinamismo real de su filosofía que lo impulsa hasta el punto donde el discurso del Sr. K. lo resume y donde se cumple una época del pensamiento europeo.

¿Cumplimiento o reducción al absurdo? Aquellos que sienten con certeza que algo falta a esta conclusión, pero que aún así no pueden resignarse a preferir en lugar de la búsqueda milenaria de universalidad, los particularismos de la tradición, del terror, de la «familia», de la «patria», de la

«corporación», deben revisar su pensamiento. *¿No hay una universalidad distinta de la del Estado, no hay libertad más allá de la libertad objetiva?* Reflexiones difíciles, ya que deben llevarnos más lejos de lo que podemos imaginar. Más allá de Marx y de Hegel, quizá nos lleven a poner en tela de juicio las bases más profundas de la metafísica occidental.

Sin embargo, es posible que este fin de época anuncie ya el sentido de la revisión que se impone. Revisión que querríamos localizar, a pesar de todo, bajo el signo del viaje del Sr. K. En un sistema donde sólo cuentan los principios de una Razón impersonal, este viaje contra todo sistema afirma la necesidad de una buena voluntad personal y de una intención moral, de una coexistencia sin sistema. Prueba, más allá de las estructuras universales, la importancia de la relación de particular a particular, de hombre a hombre, la necesidad para el hombre de ver, detrás del principio anónimo, el rostro del otro hombre.

12
EL DEBATE RUSO-CHINO Y LA DIALÉCTICA

¿Figura el «fin del mundo» entre los temas de la controversia ruso-china? Sobre una cuestión tan grave, nos vemos reducidos a conjeturas frágiles, como si se tratara de un detalle mal aclarado de la historia azteca. ¡Política apocalíptica! Sin embargo, en ella la historia del mundo se reúne y en los dos sentidos del término, se *debate*. No podemos ya pensar que la humanidad se extravió por azar en la aventura marxista. Permanecer no-comunista equivale a conservar la libertad de juicio en un enfrentamiento de fuerzas. Afirmar una libertad semejante, significaría para algunos no comprender el comunismo, postular una conciencia arrancada a la lucha, complacerse en un idealismo instalado en la inacción de la ociosidad burguesa y en su única seguridad. Se olvida, sin embargo, que el libre pensamiento se desprende de la acción por el esfuerzo más difícil y arriesgado, que se sitúa entre los gestos más revolucionarios, más soberanamente impíos; que está, como el racionalismo, siempre a punto de recomenzar, que no está consagrado a la improvisación individual ni procede de un orgullo, ya que, a su modo, se vincula con una tradición.

¿Qué nos cabe *libremente* pensar del desacuerdo ruso-chino a partir de los datos con los que parsimoniosamente

nos provee la prensa? El estallido de los monolitos del Este (en el que esperamos que disminuya la tensión, inevitable en un campo polarizado), no es la consecuencia cierta de esta fisura. Y el gozo malvado que ésta suscita en nosotros no se inspira siempre en un pensamiento independiente; después de todo, no es digno de un pensamiento tal. Lo que invita a la reflexión es la debilidad de la escolástica dialéctica acreditada como inseparable de la fe en un orden humano mejor. Y aún ahí, el hecho central no se encuentra en las aparición misma de una contradicción en la hora en la que todos los antagonismos habrían de ser abolidos.

Lo que es significativo es la naturaleza de la contradicción: unos estiman necesaria y fatal la guerra final que hará desaparecer a la mitad de la humanidad, los otros quieren, a todo precio, evitarla a pesar de la seguridad de su victoria. ¡Un no a la violencia última de cara a Occidente! La humanidad a sacrificar, la humanidad occidental, ¿será necesaria para los rusos? La comunidad exclusiva con el mundo asiático, extraño a la historia europea a la cual Rusia, a pesar de todas sus negaciones tácticas y estratégicas, pertenece desde hace más de mil años, ¿no sería inquietante, incluso en una sociedad sin clases? La sociedad homogénea que se anuncia como concreta, esto es, en buena lógica hegeliana, como integrando la historia que supera, ¿realmente la integra? Al abandonar Occidente, ¿no temerá Rusia ahogarse en una civilización asiática que también subsistiría detrás del «concreto» aparente del cumplimiento dialéctico? ¡La amenaza amarilla! No se trata de algo racial, sino espiritual. No se trata de valores inferiores, sino de una extrañeza radical, extrañeza de toda la densidad de su pasado, donde no se filtra una sola voz de inflexión familiar, co-

mo si se tratara de un pasado lunar o marciano. El pacifismo de los rusos expresa, quizá, el desgarro de los hombres divididos entre, por un lado, el atractivo que ejerce una síntesis dialéctica prometida como concreta, pero que se revela de una manera sorpresiva como ideológica, y por otro, la fuerza de atracción que aún ejerce el Occidente greco-judío-cristiano y su historia, historia que ha de ser sojuzgada pero no anulada. Atracción irresistible cuyo fin no podría ser confirmado por el fracaso de la cumbre de mayo de 1960. Y de ahí un temor cerval, el de aceptar un Evangelio sin Antiguo Testamento. La marcha hacia una sociedad universal pasaría, entonces, por vías en las que los diversos grupos humanos no estarían obligados a superar sus historias. Existirían, pues, particularidades dialécticamente indispensables.

Que la conservación de estas personalidades no conduce pura y simplemente a la exaltación de los nacionalismos de antaño nos lo demuestra otro punto de la discusión chino-rusa: La tesis que se atribuye a los chinos. Ellos habrían mostrado su disconformidad frente al interés soviético hacia los jóvenes Estados, otorgado indistintamente, también a aquellos que sólo se fundan en la pasión nacionalista. Y sin embargo, el alcance dialéctico de este interés debió estallar ante los ojos comunistas: nada tiene significación en un instante dado, todo la recibe de su desarrollo. Bajo esta óptica, sería razonable apoyar a los anticomunistas si representan una etapa hacia el socialismo y testimoniar la simpatía hacia aquellos que torturan a los comunistas en sus prisiones. Sería razonable también tomar en serio las pretensiones socialistas y los eslóganes anti-imperialistas con los que se engalanan los nacionalistas exacerbados y ávidos. En Occidente, desde hace mucho tiempo, tratamos como abstracciones a

las evidencias de la conciencia moral sublevada por estas contradicciones: el negro ha dejado de ser negro so pretexto de que va a blanquearse. Se hace necesario, pues, ser un poco chino para que un gato vuelva a ser un gato y para reconocer en los anticapitalismos nacionalistas la sombra del nacional-socialismo.

LAICIDAD Y MORAL

13
EL LAICISMO Y EL PENSAMIENTO DE ISRAEL

¿Pudo el judaísmo, la más antigua entre las colectividades y doctrinas religiosas, haber sospechado un concepto como el de laicidad? Este concepto, surgido de una experiencia política y de una meditación racional sobre dicha experiencia, una y otra, características del genio occidental, ¿tiene tal vez raíces judías, o al menos un equivalente en el pensamiento de Israel?

Flavio Josefo designó con el término de teocracia[1] el ideal político del judaísmo, con lo que parece situar a Israel en las antípodas de toda doctrina laica del Estado. Con muy pocas garantías de éxito, podríamos negar que la idea de Dios dominaba tanto el pensamiento de los judíos como su vida individual y pública. Sin embargo, la cuestión que importa es la siguiente: cómo se formula esta idea y bajo qué forma ejercía esta dominación. La palabra «teocracia» tiene apariencia de justa, pero ni para los pensadores judíos ni para las instituciones del Estado judío antiguo significa un régimen político en el que el gobierno es ejercido por los sacerdotes. El gobierno de Dios consiste, en el judaísmo, en someter a los hombres antes a la ética que a los sacramen-

1. Flavio Josefo, *Contra Apión*, 2, 16.

tos, de suerte que la categoría sociológica de la religión no casa con el fenómeno judío. Esta categoría le haría perder lo que tiene de más original y, en una cierta medida, lo que tiene de opuesto al mito, al misterio, a lo numinoso, a lo dogmático, a lo irracional. Su aplicación haría desaparecer lo que, paradójicamente, comporta de laico.

La paradoja se atenúa cuando uno plantea la cuestión de las fuentes: ¿Dónde se expresa el pensamiento judío? Cuestión previa cuya pertinencia es fundamental, ya que permite fijar objetivamente la noción misma del judaísmo, tan familiar en Europa y a la vez tan ignorada, materia de tantas confusiones.

El cristianismo prolonga sin duda algunos de sus aspectos, pero el judeo-cristianismo no agota al judaísmo. Éste continúa una tradición original, en nombre de la cual, con toda lucidez (y no con ceguera o negativismo), se resiste al mensaje cristiano. El judaísmo se manifiesta en el Antiguo Testamento, pero también en la literatura rabínica que comprende el *Talmud*, los filósofos, los exegetas y los «intérpretes» del medioevo y de los tiempos modernos. A pesar de la unidad que presenta el judaísmo –religión sin sectas–, ninguna dogmática lo resume. Las prácticas religiosas obedecen a una reglamentación coherente explícitamente formulada, pero representan la consecuencia de una obra teórica infinitamente vasta. En ella se enfrentan posiciones cuyo antagonismo no se ve en modo alguno abolido por el hecho de que todos los judíos acepten las reglas (aplicadas o no) de la vida judía. El contacto con este pensamiento en discusión viva –*el estudio*– constituye para el judío practicante un deber práctico primordial. Y tocamos aquí uno de

los aspectos característicos del judaísmo: su enseñanza, es decir, la *Torá* (que en el sentido estricto del término designa el Pentateuco, y en el sentido amplio toda la Biblia y el pensamiento rabínico inspirado por ella), se encuentra llena de problemas y discusiones. No existe bajo la especie de un verbo místico. Vive en la búsqueda de los doctores, de los *rabbis* que, en toda época, la retoman. Exige pluralismo y confrontación. La originalidad de cada uno no compromete la verdad de la enseñanza; todo lo contrario, le permite manifestarse. El estudio no tamiza la *Torá*, sino que más bien la revela.

El hogar ardiente de esta vida espiritual, que aclara las grandes aventuras del pensamiento judío a través de la historia, se llama *Talmud*. Éste determina la reflexión judía a partir del siglo VI d.C. El judaísmo recibe la enseñanza bíblica misma a través del *Talmud*, el cual, para él, es la interpretación auténtica del texto. El *Talmud* desprende el espíritu de la letra frecuentemente con una audacia extrema y a pesar de su aparente fidelidad a la misma.

Pero la fe no guía sólo la confianza consagrada a la exégesis talmúdica. Históricamente, el canon bíblico, común a cristianos y judíos, fue transmitido a estos últimos, y de ellos a los primeros por medio de los fariseos. Ellos eran los doctores del *Talmud*[2]. El texto de la Biblia se remonta a una antigüedad lejana; las traducciones disimulan su oscuridad; las lecciones de los doctores del *Talmud* que comentan los textos legislativos y los relatos históricos de la Biblia, aportan hitos que restituyen la continuidad de la tradición.

2. El comienzo del judaísmo *moderno* coincide, quizá, con el intento de leer la Biblia partiendo de la filología o de la experiencia de la tierra palestina y con el abandono de los puntos de referencia talmúdicos.

Esta tradición se fija por escrito hacia el final del siglo II d.C. bajo el nombre de *Misná*. La propia *Misná* es interpretada en la enseñanza oral de las nuevas generaciones de *rabbís*. Esta enseñanza oral recibe una forma escrita hacia el fin del siglo V d.C. bajo el nombre de *Guemará*. El conjunto de la *Misná* y la *Guemará* forma el *Talmud*. Hay dos Talmudes, cuyas versiones escritas son más o menos contemporáneas. El elaborado en Palestina recibe el nombre de *Talmud de Jerusalén*, y el desarrollado por las academias rabínicas de Babilonia lleva el nombre de *Talmud de Babilonia*.

La tradición talmúdica desemboca en el *Código de reglas prácticas* sobre las que se basa la vida judía. Este código se remonta al inicio del siglo XVI. Es el famoso *Choul-khan-Aroukh* o «Mesa puesta». Su camino atraviesa toda la literatura de los «intérpretes»: doctores que, teniendo en cuenta las discusiones teóricas del *Talmud*, determinan la conducta a seguir. Entre ellos destaca Maimónides, quien proyecta sobre el pensamiento judío del *Talmud* la luz del pensamiento griego y cuya autoridad es igual a la de sus fuentes[3].

3. Distinguimos: a) los intérpretes *antiguos* del siglo VII al X; b) los *primeros* intérpretes del siglo X al XV; y c) los *últimos* intérpretes del siglo XV al XVIII. Los nombres eminentes que marcan el desarrollo de este pensamiento son, en el primer periodo, los *guonim* de las academias talmúdicas de Babilonia: *Saadia* Gaon de Sura (882-946), *Haï* Gaon de Pumpedita (940-1038) y *Chananuel* de Kaïrouan (primera mitad del siglo XV). En el segundo periodo aparece Alfassi (1013-1103), cuyo tratado *Hilchot Hurif* influye preponderantemente en toda la evolución ulterior. Hace posible también la obra de Maimónides (1135-1204), que retoma el *Talmud* y lo aclara desde una perspectiva helénica, obra determinante que triunfa y se impone a pesar de los ataques que le dirigen. En ella se opera la toma de conciencia de lo que de filosófico contenía el pensamiento judío. En esta obra se inspira Acher Ben Jechiel († 1327) y su hijo Jacob Ben Acher († 1343), el *Roch*, que sistematiza la ley bajo el título de *Arba Tourim*. Josef Caro (1488-1575), autor del *Beth Josef*, comentario del *Arba Tourim* de Roch, extrae de este comentario el famoso *Choulkhan Arouck*, al que Moisés Isseles (1520-1572) agrega un comentario: *Heguloth Ramo*.

En el curso de esta evolución, *rabbí* no significa en modo alguno sacerdote. La interpretación de la *Torá* no es una función sacerdotal. Los clérigos en el judaísmo no son eclesiásticos. El clericalismo judío es laico.

Es preciso buscar el pensamiento judío en el *Talmud* y en las obras que recibe como afluentes o que encuentran en él su inspiración. Sin esto, uno se extravía en las obras individuales o secundarias; en ellas se pierde, después de 150 años, una tradición interrumpida a pesar de todo el talento de autores cuya irresponsabilidad rivaliza con su tendencia a la improvisación. De este pensamiento múltiple, milenario, retomaremos algunas constantes para interrogarnos sobre los orígenes de la laicidad en el judaismo. No se trata de instituciones concretas que, en nuestros días, la aseguran, sino, ciertamente, de un estado del espíritu que ha hecho posible esas mismas instituciones. Un laicismo que se manifiesta en la preponderancia de la moral sobre lo sacerdotal y en la relativa autonomía de lo político.

I. Preponderancia de la moral sobre lo sacerdotal

1. *Religión y universalidad humana*

Las instituciones laicas que sitúan las formas fundamentales de nuestra vida pública fuera de las preocupaciones metafísicas sólo pueden justificarse si la unión de los hombres en sociedad, si la paz misma, responde a la vocación metafísica del hombre. Sin esto, el laicismo sólo sería la búsqueda de una vida tranquila y laxa, de indiferencia hacia la verdad y hacia los otros, de un inmenso escepticismo. Las

instituciones laicas no son posibles más que por razón del valor en sí de la paz entre los hombres. Antes que como condición formal o negativa de otros valores que serían positivos, la sociedad se afirma, para los amigos de la laicidad, como valor positivo y como valor primordial. Esta búsqueda de la paz puede oponerse a una religión apegada a los dogmas. Los dogmas se revelan, no se prueban, y colisionan con las formas de pensamiento o de conducta que unen a los hombres sembrando discordia y división. Pero si el particularismo de una religión se pone al servicio de la paz hasta el punto de que sus fieles interpretan la ausencia de esta paz como la ausencia de su propio dios, si la vocación subjetiva que distingue a los fieles de sus próximos o lejanos no se convierte en tiranía invasora, sino en acogimiento y apertura, la religión se hace una con el ideal de la laicidad.

En el judaísmo, el conflicto no puede surgir porque para él la relación con Dios no se concibe en ningún momento fuera de la relación con los hombres. Lo Sagrado no consume al fiel, no lo releva, ni se abandona a la taumaturgia litúrgica de los humanos. No se manifiesta más que ahí donde el hombre reconoce y recibe al otro. A causa de su oposición a esta idolatría de lo Sagrado, los autores antiguos llegaron a calificar al judaísmo de impío o ateo. El ritualismo judío sirve de método y de disciplina a su moral, no adquiere una significación sacramental[4]. Ningún prose-

4. Ciertamente, existen en la tradición judía numerosas interpretaciones sobre la significación del ritualismo. La de Maimónides tiende a fundar las instituciones rituales en la moral. Maimónides explica que el culto de los sacrificios, alrededor de los cuales se organiza una buena parte del ritualismo judío, es una forma de hacer derivar hacia Dios aquello que domina los usos y costumbres de una época, aquello que constituye, en suma, la religión popular. Cada época se apoya a su manera en sus usos y costumbres, cada época tiene su religión popular y, conse-

litismo intentará imponerse. La relación ética, imposible sin justicia, no prepara sólo para la vida religiosa, no se refiere sólo a ella, sino que es la vida misma. El conocimiento de Dios consiste, según el versículo 16 del capítulo 22 del profeta Jeremías, en «hacer justicia al pobre y al desventurado». El Mesías se define, ante todo, por la instauración de la paz y de la justicia, esto es, por la consagración de la sociedad. Ninguna esperanza de salvación individual –sean cuales sean los rasgos bajo los que uno la sueñe– es posible, es pensable, fuera del cumplimiento social, cuyo progreso resuena, para los oídos judíos, como los pasos mismos del Mesías. Decir de Dios que es el Dios de los pobres o el Dios de la justicia, es pronunciarse no sobre sus atributos, sino sobre su esencia. De ahí la idea de que *las relaciones interhumanas, independientes de toda comunión religiosa, en el sentido estricto del término, constituyen de alguna forma el acto litúrgico supremo, autónomo con respecto a todas las manifestaciones de la piedad ritual*. En este sentido, sin duda los profetas prefieren la justicia a los sacrificios del templo. El profeta no habla jamás de la tragedia humana en cuanto determinada por la muerte y no se ocupa de la inmortalidad del alma. La desgracia del hombre reside en la miseria que destruye y desgarra el tejido social. El asesinato es más trágico que la muerte. «¿Por qué vuestro Dios, que es el dios de los pobres, no los alimenta?», pregunta se-

cuentemente, a cada época le corresponde una disciplina y un rito. Justamente a través del rito se lucha contra la inclinación humana hacia el rito mágico. Ya un viejo texto rabínico formula esta opinión de Maimónides: «*Rabbi* Pinjás en nombre de *Rabbi* Levia ha dicho: como los israelitas practicaban con ardor la idolatría en Egipto y sacrificaban ante machos cabríos que eran demonios, el Eterno ha dicho, 'que me hagan sacrificios a mí, todo el tiempo, en el tabernáculo, que se separen de la idolatría y que sean santos'».

gún el tratado *Baba-Bathra*[5] un romano a *Rabbí* Aquiba: «Para que no seamos arrojados a la Gehena», responde el doctor judío. El hombre debe salvar al hombre: la manera divina de aliviar la miseria consiste en la no intervención de Dios. La verdadera correlación entre el hombre y Dios depende de una relación de hombre a hombre, en la que el hombre asume la responsabilidad plena, como si no hubiese Dios con quien contar. Tal es la mentalidad esencial del laicismo, aún del moderno, mentalidad que no se alcanza como resultado de un compromiso, que es el terreno natural de las más grandes obras del Espíritu.

2. *El particularismo judío con vistas a la universalidad*

Con todo, la sociedad universal que se pretende alcanzar da la impresión de estar condicionada por el particularismo judío. Para que los hombres puedan relacionarse unos con otros sin enfrentamientos, reconociéndose mutuamente en su dignidad humana –dignidad por la cual son iguales– hace falta que uno se sienta responsable de esta igualdad hasta el punto de renunciar a ella, hasta el punto de exigir de sí «infinitamente más» y «siempre más». Esta es la definición misma de la élite. Posición que, a fin de cuentas, coincide con la de la conciencia moral misma: «No igual» a las otras porque nadie puede tomar su lugar. Conciencia infinitamente obligada. El «yo», nos dice Vladimir Jankélévitch, que ciertamente no es un talmudista, es el único que no tiene derechos. *La idea fuerte del judaísmo consiste en transfigurar el egocentrismo o el egoísmo individual o nacional*

5. P. 10a.

en vocación de la conciencia moral. En esta perspectiva se sitúa para el judaísmo el papel propio de Israel, su dignidad de pueblo elegido que ha sido frecuentemente ignorada. Según un apologista del *Talmud*, sólo allí donde se celebra el culto de una sociedad elegida puede forjarse la salvación de la humanidad[6]. El judaísmo ha aportado al mundo no el orgullo de la excelencia nacional (eso que sentían los griegos al oponerse a los bárbaros), sino la *idea de una universalidad que surge de la excelencia, una universalidad de irradiación*[7]. La función propia del judaísmo, su elección religiosa, reside, para él mismo, en sus responsabilidades de élite, en su tarea de obrero de la primera y no de la undécima hora[8]. Privilegio temible: «Sólo a vosotros he distinguido entre todas las familias de la tierra, por eso os pido cuenta de vuestros pecados»[9]. *La universalidad en el pensamiento judío descansa sobre las responsabilidades de una élite que subsiste en su particularidad. La universalidad es el omega de la moralidad, no el alfa.*

Así, el particularismo judío no contradice la sociedad universal, la hace posible. Israel no absorbe, sin embargo, el mundo. Cuando el judaísmo plantea como valor religioso supremo, como meta última, la paz entre los hombres, nunca la desvincula de las responsabilidades de Israel, pero no pide en momento alguno la adhesión de la totalidad de los hombres al judaísmo. Su misión no es la de convertir. Su tolerancia no es una resignación, una concesión; es una comunión.

6. *Tratado Soucca*, 55b.
7. Cf. el comentario de *Rachi* en *Lekh-Lekaa*. Las almas compradas a Aarón por Abrahán y Sara son almas adquiridas para la verdad.
8. *Tratado Abodah Zara*, 3a.
9. Libro del profeta Amós 3, 2.

3. *La idea mesiánica, fundamento de la sociedad*

Pero para que la ética que funda la religión permita a esta religión promover una sociedad a la que el particularismo religioso se subordine –esto es, una sociedad en el fondo ya laica–, es necesario afirmar el carácter incondicional de la ética. El pensamiento griego aporta justamente esto bajo el título de sabiduría de la ciudad. La novedad de la contribución judía consiste en afirmar las *dimensiones planetarias de la sociedad humana*, la idea de un acuerdo posible entre los hombres, obtenido no a través de la guerra, sino *por la fraternidad*, por la paternidad de Noé, de Adán, y a final de cuentas, de Dios. Contribución esencial, no porque la idea de una sociedad humana sea más generosa que la idea de una ciudad griega, sino porque sólo la idea de humanidad hace posible la justicia, incluso la nacional, en tanto que incondicional, esto es, irrevocable. La idea de humanidad deja en suspenso la amenaza de guerra que pesa sobre toda justicia simplemente nacional. La guerra hace de toda moral algo provisional. Así, cuando una sociedad nacional está en peligro, vive al borde de la guerra, refiriéndose justamente a necesidades distintas de las morales. *Bajo esta idea de la fatalidad de la guerra vive el mundo antiguo, que impide que su moral se libere de la política.* El monoteísmo judío, al descubrir una humanidad fraterna, y no sólo una humanidad hecha de individuos semejantes (nacidos de las piedras que Deucalión arroja delante de sí), descubre una moral eterna, independiente de la política, la única capaz de plantear como absoluta la relación interhumana. La laicidad no implica menos, a saber, una política mesiánica como fundamento de una ética incondicional.

4. *Las nociones de extranjero, «noéjida» y «justo entre los gentiles»*

La idea de una sociedad que pone a la religión entre paréntesis en nombre de la religión misma se concretiza en la idea del extranjero, del *guer*. Más de cuarenta veces recuerda el Pentateuco el respeto debido al extranjero. La ley será común al extranjero y al autóctono, lo cual se justifica a la vez por la fraternidad humana y por la comunidad de la miseria humana («porque fuiste extranjero en el país de Egipto»). El derecho de una persona se funda al margen de la adhesión de esta persona a la religión del Estado. El monoteísmo judío anuncia el derecho natural.

La idea del extranjero que participa en la sociedad al margen de toda fidelidad religiosa se profundiza en el concepto talmúdico del *noéjida*, descendiente de Noé, miembro de la humanidad. El extranjero es recibido en la sociedad en tanto que «noéjida». Sin embargo, la sociedad laica no se justifica por una concepción naturalista de la naturaleza humana, ni descansa sobre la simple comunidad de un concepto. Tiene una condición positiva. El «noéjida» es el ser moral, independientemente de sus creencias religiosas. El *Talmud* distingue entre el extranjero que abraza el judaísmo (*guer tsedek*), se funde enteramente en la comunidad religiosa y no se distingue en nada de otros judíos, hasta el punto de poder reivindicar los mismos ancestros[10] (tanto es así que el racismo resulta extraño al judaísmo), y el extranjero que, sin adherirse al culto israelita, observa las leyes morales «noaquídicas» (*guer tochav*). Esto último basta pa-

10. Maimónides, Respuestas, 369; *Midrash Tanchouma* en la sección *Leckh-Leckha*.

ra que todos los derechos civiles le sean reconocidos y las leyes de asistencia le sean extensivas[11].

Es un «noéjida» el que obedece a las siete leyes enunciadas a continuación. Seis son negativas: abstenerse de 1) la idolatría, 2) la blasfemia, 3) el asesinato, 4) el libertinaje, 5) el consumo de carne de un animal aún vivo, 6) la apropiación inicua y violenta; y una es positiva: reconocer la autoridad de un tribunal. El «noéjida» se define, pues, por la moral. La idolatría ha entrañado siempre para el *Talmud* una significación de inmoralidad[12]. La humanidad del hombre comienza con la moral. No se pide al «noéjida» que crea en el Dios de los judíos, pues no se puede forzar ni a los esclavos. Un hombre que se convierte no convierte a sus hijos, ellos siguen siendo «noéjidas» hasta su mayoría de edad[13]. El *Talmud* concibe un estatuto religiosamente neutro, un *ser humano sin culto*, que no está por ello espiritualmente mutilado o exiliado de la sociedad. En virtud de su conformidad a una moral, entra con pleno derecho en la sociedad. No se trata de extender la caridad a los infieles, como en el cristianismo, sino de *integrar* legalmente, en estricta justicia. «Un no judío que se entrega a la *Torá* –esto es, que sigue los siete mandamientos *nouquídicos*– es equiparable al sumo sacerdote»[14].

El concepto del «noéjida» funda el derecho natural y es el precursor de los derechos del hombre y de la libertad de

11. El *Tratado Baba Mezia*, p. 111, afirma que el principio de las «leyes sociales» expresado en la obligación de no aplazar el pago del asalariado se aplica al *guer tochav*.

12. Los hombres reconocían perfectamente, dice el *Tratado Sanhedryn*, 63b, el absurdo de la idolatría, pero se abandonaban a ella porque justificaba el desenfreno público.

13. *Tratado Ketoubot*, 11a.

14. *Tratado Sanhedryn*, 59; *Aboda Zarah*, 3a.

conciencia. Se amplía hasta el concepto de «justo o piadoso entre los gentiles». «Hay justos entre los idólatras que participarán en el mundo futuro»[15]. Los vínculos sociales fuera de toda religión tienen el alcance y la profundidad de una comunidad religiosa. No se trata de un simple mínimum. El monoteísmo judío pone en Dios mismo la aspiración a una sociedad universal. Por su espiritualidad misma, contrasta con las divinidades nacionales. Cuando el Libro del Deuteronomio habla del «Dios que ama al extranjero», no nos ofrece un relato sobre Dios, nos da una definición de Dios[16].

Pero la idea de una sociedad humana engloba a fin de cuentas a la humanidad entera. El concepto introducido por el *Talmud*[17] y los «intérpretes», bajo el nombre de «caminos de la paz», implica obligaciones de cara al idólatra mismo. Maimónides retoma la fórmula un tanto árida del *Talmud*, mas muy en el estilo de su pensamiento sin elocuencia: «Es necesario alimentar a los pobres entre los idólatras, visitar a sus enfermos, a causa de los caminos de la paz»[18]. Y vincula[19] estos «caminos de la paz» a los versos del salmista: «El Eterno es bueno con todos y su misericordia se extiende sobre todas sus obras». «Todos sus caminos son dulces, y todos sus senderos, pacíficos». El *Tratado Guittin*[20] resume con más fuerza aún el sentido de estos versículos: «Toda la *Torá* existe en función de los caminos de la paz». El *Tratado Aboth*[21] nos dice: «El mundo descansa en tres principios: jus-

15. *Tosefta* de Sanhedryn, 18; cf. también *Tratado Sanhedryn*, 105.
16. Libro del Deuteronomio 10, 18.19.
17. Cf. *Tratado Guittin*, 59b.
18. *Tratado Guittin*, 61a.
19. *Hilkhoth Melakhim*, 10, 12.
20. *Tratado Guittin*, 61a.
21. *Tratado Aboth*, 1, 18.

ticia, verdad y paz». Los teóricos no judíos del derecho natural, precursores de la sociedad moderna, conocían de sobra el modo en que la idea de extranjero se consuma en la idea de «noéjida» y de «justo entre los gentiles», así como la importancia que tiene este pensamiento para la formulación de la idea del derecho natural. John Selden (1584-1654), el gran erudito inglés del siglo XVII y uno de los teóricos del derecho natural, funda este último sobre la ley hebraica, particularmente en su *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraerum*. Hugo Grotius, fundador de la teoría del derecho de gentes alaba expresamente la institución de lo *noaquídico*.

II. Relativa autonomía de lo político

1. *Noción de cultura laica*

Hemos hablado hasta ahora de una sociedad en la que pueden unirse hombres de creencias diversas. Dentro de una sociedad religiosamente homogénea, ¿llega a concebir el pensamiento judío instituciones estrictamente laicas? Señalemos el hecho de que la legislación religiosa judía y sus instituciones fundadas sobre el decreto divino son interpretadas como fundadas en la razón, al menos como dotadas de una rectitud moral visible para todos: «¡Es un pueblo grande, el cual tiene leyes y preceptos tan justos como la *Torá* que os doy ahora!», leemos en el Libro del Deuteronomio. La deducción talmúdica se deja guiar, en su interpretación de la Biblia, por los axiomas de la conciencia moral natural, de suerte que, desde el punto de vista judío, la adhesión a la *Torá* no exige creencia dogmática alguna. De igual modo, los

sabios del *Talmud*, tan severos con los cultos idolátricos, admiran la sabiduría griega. La lengua griega es la única digna de expresar la escritura más allá del hebreo[22]. El *Talmud* no tiene que esperar a Filón para concretar la comunidad entre el judaísmo y la razón que lo habita. Comunidad que se consagra en esta fórmula que vuelve a nosotros frecuentemente y que tendríamos que comentar con detalle algún día: «Esto lo he aprendido de Antonino, pero un versículo lo confirma»[23]. Sin cometer el anacronismo que consistiría en interrogar al pensamiento talmúdico sobre el valor de la escuela laica, no podemos negar que la idea de una cultura laica le es familiar.

En suma, el *Talmud* distingue las obligaciones del hombre para con su prójimo y las obligaciones para con Dios. Dios no puede deshacer las ofensas cometidas contra el otro. *Jus et fas* se separan radicalmente.

2. *Laicismo y política*

El *Talmud* reconoce situaciones que no pueden estar regidas por los principios mesiánicos futuros, precisamente porque la guerra sigue siendo una realidad presente. Hay que pensar esto con toda agudeza: la situación en la que la libertad pública deja libres a los enemigos de la libertad no puede ser obviada bajo el pretexto de que la libertad triunfará a fin de cuentas. La fe en el triunfo final del bien no dispensa a los hombres de la preocupación y la acción. La sociedad que prepara un futuro de justicia puede sucumbir en el presente. Este peligro exige, según una expresión talmúdica, *directrices para el tiempo presente. Así, la legisla-*

22. *Tratado Meguila*, 9a.
23. Por ejemplo, *Tratado Sanhedryn*, 91b.

ción absoluta se encuentra con el concepto de historia. La historia exige una legislación política. La originalidad del judaísmo consiste en plantear el poder político a un lado del poder de la moral absoluta, sin limitar por ello el poder moral al destino sobrenatural del hombre (contra el cristianismo), y sin subordinar el poder moral al poder político, que sería según Hegel el único concreto. Sin embargo, este poder político conserva una cierta independencia. Es laico. El príncipe se convierte en príncipe de la ley. El *Talmud* de Jerusalén[24] dice del príncipe griego «pro basileos o nomos agraphos». O como lo expresa un texto más conocido, tristemente debilitado por las interpretaciones habituales, pero revitalizado por Maimónides: «La ley del Estado es la ley»[25]. Se sigue, pues, una doctrina que suspende las exigencias del absoluto. Maimónides expone esta teoría en *Hilkhot Melakhim* y *Hilkhot Sanhedryn* de su *Michné Thora*. Al subordinar la finalidad del Estado a la moralidad y a su realización, instituye un estado ampliamente independiente de la ley ritual y la ley moral. Las leyes de la guerra y las leyes penales, que definen la originalidad misma de la noción de lo político, dependen de la voluntad del príncipe. Éste está autorizado, sin consultar al Sanedrín, depositario de la moral absoluta, a reunir ejércitos[26], confiscar y movilizar bienes, imponer y nombrar funcionarios y oficiales[27], decidir sobre relaciones internacionales. En materia de ley penal, para evitar la multiplicación de crímenes, el príncipe toma medidas que la justicia de la Ley absoluta prohíbe. Maimónides am-

24. *Tratado Roch Hachana*, I, 3.
25. *Tratado Guittin*, 10.
26. *Hilkhoth Melakhim*, 5, 2.
27. *Ibid.*, 4, 1; 4, 3; 4, 5.

plía las atribuciones de esta instancia laica al incorporarle la ley civil. El punto de vista de las «necesidades del tiempo presente» abarca todas las formas de la vida.

Sean cuales fueren las influencias griegas que podamos detectar en esta doctrina de Maimónides, encontramos en ella un acuerdo con los datos del pensamiento talmúdico, que reconoce las condiciones, siempre relativas, de la acción. «Todo es según los años, según el lugar, según la época»[28]. La justicia absoluta y la paz son incompatibles en la historia, porque la justicia rigurosa excluye la paz y la paz no puede hacerse más que en detrimento de la justicia[29].

El poder político enarbolado por el príncipe se separa de las instancias que representan al rito. Los comentaristas son unánimes al no interpretar el verso: «Seréis un reino de sacerdotes», en un sentido teocrático. Rachi se obstina en traducir *Cohen* (sacerdote) por «notable» y Nachmánides[30] afirma que el poder político de los sacerdotes es contrario a la Ley. Un texto del *Talmud* de Jerusalén[31] enuncia que los sacerdotes no deben ser ungidos reyes[32].

Del mismo modo, el poder del rey se distingue de la moral absoluta. El Sanedrín, donde la moral absoluta se manifiesta, instaura al rey. Lo controla, pero lo deja reinar. El rey-filósofo implica una posición absoluta. En la historia, el rey se distingue del filósofo.

No deja de ser verdad que por encima de esta ley política laica determinada por la historia –orden que comporta

28. *Tratado Taanith*, 14.
29. *Tratado Sanhedryan*, 6b.
30. Cf. Comentario del Libro del Génesis 49.
31. *Tratado Chekalim*, 16a.
32. Cf. sobre la incompatibilidad entre sacerdocio y realeza: *Tratado Kiddouchim*, 66.

la posibilidad del crimen y de la guerra–, se encuentra la ley de la *Torá*, ley del absoluto que no desaparece, una vez que la autoridad política ha sido suscitada, para dar al César lo que es del César. Solamente ella designa, inviste y controla el poder político[33]. Solamente en nombre del absoluto se pone fuera de juego la ley del Absoluto. «Que se arranque una letra a la *Torá* con tal de que la *Torá* entera no sea olvidada»[34].

La relación entre la política y la ley eterna (en la que la primera se subordina a la segunda, aunque mantiene una cierta independencia con relación a ésta), caracteriza un pensamiento que tiene en cuenta los dos extremos de la cadena. Y sin embargo, toda la obra del *Talmud* así como la obligación de estudiarlo representan su unión. El Mesías, aquel que instaura la sociedad justa, es descendiente de David. ¡Qué importancia puede tener para el Mesías, justificado por su justicia, un árbol genealógico! Sin embargo, estos vínculos genealógicos importan en sumo grado a David, al poder político en la historia. Es necesario que la época del Mesías escape un día de este orden temporal. Es necesario que el mundo político siga siendo pariente de este mundo ideal. El apologista talmúdico se muestra en este punto singularmente sugestivo. El rey David guerrea y gobierna el día; la noche en la que los hombres reposan, se consagra a la Ley[35]. ¡Vida doble que recompone la unidad de la vida! La acción política de los días que pasan comienza en una medianoche eterna, se remonta a un nocturno contacto con el Absoluto.

33. *Tratado Sabath*, 15.
34. *Tratado Tenoura*, 14.
35. *Tratado Berakhoth*, 3b.

3. *La fuente común de la religión y la política*

El orden que rige esta vida política cuyas formas laicas acabamos de mostrar no es, empero, sacerdotal. La ley, el doctor de la Ley, el Sanedrín, preceden y dominan jerárquicamente tanto la autoridad de los sacerdotes y del culto, como la de la realeza misma. El gran Sanedrín no surge del sacerdocio, y puede juzgar a los sacerdotes[36]. En la noción del profeta independiente del poder político y religioso, del profeta que dirige invectivas en contra de reyes y pontífices, se manifiesta claramente una religión no clerical y no política. Moisés, fuente de toda autoridad política, «vestido con una túnica de lino blanco»[37], más allá de toda pompa pontifical, instala e inviste a su hermano sacerdote. Él es doctor de la Ley, depositario y maestro de la verdad moral y profética. La Ley es libremente aceptada en el Sinaí por los israelitas y libremente rechazada por los gentiles a los que, en tanto universal, les es ofrecida[38]. La Revelación presupone una humanidad moral anterior a toda revelación. La noción de la *Torá* sigue siendo original, en tanto permanece exterior a la distinción tradicional entre el poder laico y el poder religioso. Puede ser la fuente y fundamento de ambos. La idea de que la sociedad humana se funda en relaciones independientes de la religión, en el sentido eclesiástico y clerical del término, es sostenida por la religión judía misma.

36. *Tratado Midoth*, 5, 4.
37. *Tratado Taanith*, 11b.
38. *Midrash Chemoth Raba*, 17.

CONVERSACIONES

14
CONVERSACIÓN CON BERTRAND RÉVILLON

DE LA UTILIDAD DE LOS INSOMNIOS

Imaginemos, Emmanuel Levinas, que un joven, alumno de bachillerato le pide una definición de la filosofía, ¿qué le respondería?

Sin duda, trataría de hacerle ver que la filosofía brinda al ser humano la posibilidad de preguntarse acerca de lo que dice y acerca de lo que nos decimos al pensar. Que consiste en no dejarse adormecer por el sonido de las palabras y de las generalidades que estas designan, en abrirse a la unicidad del único en lo real, esto es, a la unicidad del otro. Abrirse, a fin de cuentas, al amor. Hablar con verdad lejos de cantos de sirena, espabilarse, ganar en sobriedad dejarse de tópicos.

Ya el filósofo Alain nos ponía en guardia contra todo lo que nos ofrecen los «mercaderes de sueños» en nuestra civilización pretendidamente lúcida.

Filosofía como insomnio, como nuevo despertar en el regazo de las evidencias que marcan esta vigilia, pero que todavía son, o al menos son por ahora, sueños.

¿Es importante desvelarse?

Pienso que la vigilia es lo propio del hombre. Búsqueda por parte del que ha despertado, de una sobriedad nueva, más profunda, filosófica. Es precisamente el encuentro con el otro hombre el que nos urge a despertar; pero también los textos surgidos de las conversaciones entre Sócrates y sus interlocutores.

¿Es el otro quien nos convierte en filósofos?

En cierto sentido, sí. El encuentro con el otro es la gran experiencia, el gran acontecimiento. El encuentro con el otro no se reduce a la adquisición de un saber suplementario. Es cierto que no puedo jamás aprehender totalmente al otro, pero la responsabilidad hacia él en la que surge el lenguaje, mi socialidad con él desborda el conocer mismo, incluso si nuestros maestros griegos se mantienen aquí circunspectos.

Vivimos en una sociedad de la imagen, del sonido, del espectáculo, donde ya no queda espacio alguno para el retiro y la reflexión. Si un proceso como este se acelera, ¿perdería nuestra sociedad en humanidad?

En absoluto. No siento nostalgia alguna por lo primitivo. Sean cuales fueran las posibilidades humanas que ahí aparezcan, deben ser expresadas. El peligro del verbalismo existe, pero el lenguaje que es una llamada del otro es también la modalidad esencial de la «desconfianza de sí», que es lo propio de la filosofía. No quiero condenar a la imagen. He constatado, sin embargo, que hay una muy buena parte de distracción en lo audiovisual, una forma de sueño que nos sume y nos mantiene en ese adormecimiento del que hablábamos hace un momento.

Toda su obra se encuentra impregnada de una preocupación moral. Curiosamente, después de un periodo de «liberación» en la que fue rechazada, la ciencia y especialmente los descubrimientos biológicos conducen a los hombres a plantearse cuestiones éticas. ¿Qué opinión le merece esta evolución?

La moral, en efecto, tiene una mala prensa. Suele confundirse con el moralismo. Lo que hay de esencial en la ética se pierde frecuentemente en ese moralismo reducido a un conjunto de obligaciones particulares.

¿Qué es la ética?

Es el reconocimiento de la «santidad». Me explico. El rasgo fundamental del ser es la preocupación que cada ser particular siente por su propio ser. Las plantas, los animales, el conjunto de los vivientes se atrincheran en su existencia. Para cada uno de ellos, se trata de la lucha por la vida. ¿Acaso no es la materia, en su esencial dureza, cerrazón y conflicto? Y es justamente ahí donde encontramos en lo humano la probable aparición de un absurdo ontológico: la preocupación por el otro por encima del cuidado de sí. Esto es lo que yo denomino «santidad».

Nuestra humanidad consiste en poder reconocer esta preeminencia del otro. Se comprenderán ahora mejor las primeras afirmaciones de nuestra conversación y el porqué de mi marcado interés por el lenguaje: siempre se dirige hacia otro, como si uno no pudiera pensar sin preocuparse ya del otro. De aquí y en adelante, mi pensamiento queda así expresado. En lo más profundo del pensamiento se articula el «por el otro»; dicho de otro modo, la bondad, el amor al otro más espiritual que la ciencia.

¿Puede enseñarse esta atención al otro?

Desde mi punto de vista, tal cosa se despierta ante el «rostro» del otro.

El otro al que usted se refiere, ¿es también el totalmente Otro, Dios?

Es en esta preeminencia del otro hombre sobre mi propio yo, más que en mi admiración por la creación y con anterioridad a la búsqueda de la primera causa del universo, como Dios viene a la idea. Cuando hablo del otro empleo el término «rostro» (*visage*). El «rostro» es lo que se halla detrás de la fachada, bajo el semblante que cada uno se da: es la mortalidad del prójimo (*prochain*). Para ver, para conocer el «rostro», hace falta ver insistentemente (*dévisager*) al otro. El «rostro» en su desnudez es la fragilidad de un ser único expuesto a la muerte, pero al mismo tiempo es el enunciado de un imperativo que me obliga a no dejarlo solo. Dicha obligación es la primera palabra de Dios. La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro. Reconocer a Dios es escuchar su mandamiento: «No matarás», que no se refiere únicamente a la prohibición del asesinato, sino que constituye una llamada a la responsabilidad incesante para con el otro –ser único–, como si yo hubiese sido elegido para esta responsabilidad que me da la posibilidad, también a mí, de reconocerme único, irremplazable, de poder decir: «Yo». Y ello, siendo consciente de que en cada una de mis humanas empresas, de las que el otro nunca está ausente, respondo de su existencia de ser único.

Como filósofo judío, ¿qué piensa del proceso Barbie?*

Para mí se trata del orden de lo horrible. Horror que no podría ser ni olvidado, ni reparado por castigo alguno, eso está claro. ¿Límite de la responsabilidad? Hay en esta certeza un trastorno –no porque sean vanas– de una buena parte de nuestras meditaciones escatológicas, judías y no judías. Pero este proceso, más horrible que cualquier sanción, no debería desarrollarse como lo hace. Hace falta llegar a dicho juicio sin banalizar, mediante el formalismo y los inevitables artificios jurídicos, el horror en sus dimensiones apocalípticas.

Este hombre, ¿es aún un «otro» para usted?

Si alguien, en su alma y conciencia puede perdonarlo, que lo haga. Yo no puedo.

* Klaus Barbie fue detenido en Bolivia en enero de 1986 y juzgado en Francia por sus crímenes contra la humanidad. Durante su ejecutoria como jefe de la Gestapo en Lyón, se probó su responsabilidad directa en más de 4000 asesinatos, 7000 deportaciones de judíos a campos de concentración y miles de arrestos y torturas a miembros de la resistencia. Todo ello le hizo acreedor del dudoso título de «El Carnicero de Lyón».

El 4 de julio de 1987, el Tribunal penal del Ródano le condenó por dieciséis crímenes contra la humanidad a cadena perpetua [Nota de la traductora].

15

CONVERSACIÓN CON ROGER POL-DROIT

Usted ha llegado a decir: «Europa es la Biblia y los griegos». En cierto sentido, esta fórmula podría también aplicarse al conjunto de su trayectoria intelectual, en la cual la filosofía surgida del legado helénico se ve confrontada por la tradición judeo-cristiana. ¿Podría indicarnos primeramente qué significa en esta frase «la Biblia»?

Se trata simplemente de indicar grandes direcciones; para nada es una designación precisa de conjuntos históricos. La Biblia, o si así lo prefiere, la fuente judeo-cristiana de nuestra cultura, consiste en afirmar un vínculo primordial de responsabilidad «por el otro», de suerte que, de una manera aparentemente paradójica, la preocupación por el otro puede preceder al cuidado de sí, mostrándose con ello la santidad como posibilidad irreductible de lo humano y Dios, ser interpelado por el hombre. Acontecimiento ético original que sería también teología primera. De esta manera, la ética no es un simple moralismo de reglas dictadas por los virtuosos, sino el despertar original de un «yo» responsable por otros, el acceso de mi persona a la unicidad del «yo», llamado y elegido en la responsabilidad por el otro. El «yo» humano no es una unicidad cerrada sobre sí,

como la unicidad del átomo, sino una apertura, la de la responsabilidad, que constituye el verdadero comienzo de lo humano y de la espiritualidad. En la llamada que me dirige el rostro del otro hombre, capto de manera inmediata las gracias del amor: la espiritualidad, la vivencia de la humanidad auténtica.

La actitud que usted describe evoca la santidad. Lo mínimo que podemos decir es que casi la totalidad de los hombres se encuentran en gran medida alejados de ella.

La santidad es, no obstante, la suprema perfección, y sin embargo, yo no he dicho que todos los seres humanos sean santos. Pero es suficiente que, alguna vez, haya habido santos, y sobre todo, que la santidad haya producido siempre admiración, incluso en aquellos que parecen estar tan alejados de ella. Esta santidad que cede el paso al otro se hace posible en la humanidad. Y sin duda hay algo de divino en esta aparición de lo humano que es capaz de pensar en los otros antes que en sí mismo. Con la humanidad, la santidad llega a transformar el ser de la naturaleza, construyendo esta apertura de la que hablaba hace un momento. Esto es, en suma, lo que puede designar, según la fórmula con la que comenzamos, a «la Biblia».

¿Y los griegos? Sócrates afirma también que más vale ser víctima que verdugo y que nadie es malo voluntariamente.

Es verdad que, por ciertos rasgos, los griegos han sido capaces de ser «bíblicos», si se me permite la expresión. A los ejemplos que usted ha mencionado haría falta añadir la idea de Platón que sitúa el bien más allá del ser, idea del todo extraordinaria. No habríamos, pues, de oponer radical-

mente, en la herencia europea que es la nuestra, las fuentes judeo-cristianas y las griegas.

Existe, de cualquier modo, una dimensión específica en la que los griegos han mostrado su excelencia, al centrar su reflexión en la cuestión de la armonía y el orden del ser. Nos referimos en concreto a la dimensión del Estado, de la justicia, de lo político. La justicia es distinta de la caridad, pues hace intervenir una forma de igualdad y de mesura, un conjunto de reglas sociales a establecer, lo mismo que el juez Estado, es decir, la política. La relación entre el yo y el otro, esta vez, debe dar paso a un tercero, a un juez soberano que decida entre los iguales.

¿Podría ilustrar esto último con un ejemplo?

Imaginemos que se trata de juzgar a un hombre y dictar sentencia. Para llegar a dicha sentencia, primeramente está la fase del cara-a-cara entre el yo y el otro, en la cual no se debe ver más que el rostro. Pero una vez que la sentencia ha sido pronunciada, una vez que se ha hecho pública, es preciso que pueda ser discutida, contestada, aprobada o combatida. La opinión, los ciudadanos y, hoy en día, la prensa, pueden intervenir y decir, por ejemplo, que dicha sentencia debe ser revisada.

Ahí encontramos, desde mi punto de vista, el fundamento mismo de la democracia. Podemos debatir las decisiones, podemos restituirlas. No existe decreto humano alguno que no sea revisable, e incluso la caridad se ve así puesta a prueba por la verificación pública. Y aunque encontramos algunos ejemplos de esta actitud en los textos de la Biblia, es justamente aquí donde se sitúa la aportación de los griegos a la cultura europea.

¿Qué respondería usted a alguien que diga que no admira la santidad, que no siente la llamada del otro o que simplemente el otro le es indiferente?

No creo que eso sea verdaderamente posible. Se trata de nuestra primera experiencia, la que nos constituye y que es el fondo de nuestra existencia. Es más, por indiferentes que pretendamos ser, no podemos cruzarnos con un rostro en la calle sin saludarlo o sin preguntarnos: «¿Qué me va a pedir?». No solamente nuestra vida personal se funda en esto, toda la civilización depende de ello.

Sin embargo, el reino del dinero y la expansión del mercantilismo, ¿no tienden a modificar, a hacernos olvidar esta relación con el otro que para usted es fundamental?

No lo creo. Existen, claro está, aspectos pavorosos del capitalismo, una forma excesiva de apego al dinero que tiende a enmascarar o incluso a asfixiar todo lo demás. Sin embargo, no por ello hay que caer en el error de creer que el dinero es algo maldito y que debe ser declarado sistemáticamente nefasto.

Estoy convencido de que el dinero tiene una significación ética que puede contribuir a una humanización del mundo. No podemos caer en el error de olvidar que aquello que vendemos y compramos no son única y simplemente cosas, sino sobre todo productos creados por relaciones y trabajos humanos. El intercambio, la distribución, la forma de igualdad y circulación entre los hombres que el dinero hace posible, constituyen, desde mi punto de vista, un factor de paz y de relaciones sanas. El trueque, por el contrario, es una fuente de enfrentamiento y guerra. El dinero anuncia el fin del trueque.

¿Debemos concluir que la desaparición de los estados socialistas y el regreso de los países del Este a la economía de mercado pueden llegara a ser factores de humanización y de paz?

La cuestión, creo, no debe ser planteada en esos términos. A causa del estalinismo, del terror burocrático y de todos los crímenes ligados a su existencia, nadie lamenta la caída del poder comunista. Ciertamente, es imposible no condenar a Stalin, que ordenaba atrocidades en nombre de la promesa humanitaria de Marx y cometía terribles injusticias en nombre de una justicia venidera.

Pero, a pesar del horror de este régimen, subsistía una esperanza. Era posible decir que todos estos crímenes quizá no habían sido cometidos en vano e imaginar que después de un periodo oscuro y de difícil tránsito vendrían tiempos mejores. Y ello porque, si bien el estado soviético se había convertido en el más terrible de todos, seguía siendo el portador de una promesa de renacimiento, de una esperanza de liberación.

La desaparición de este horizonte me parece un acontecimiento profundamente turbador. Trastorna del todo nuestra visión del tiempo. Desde la Biblia, estamos acostumbrados a pensar que el tiempo va hacia algún lado, que la historia de la humanidad se dirige hacia un horizonte, aun cuando sea a través de desvíos y vicisitudes. Europa ha construido su visión del tiempo y de la historia sobre esta convicción y esta espera: el tiempo prometía algo. A pesar de su rechazo de la trascendencia y de la religión, el régimen soviético era tributario de esta concepción. Desde la revolución de 1917, se tenía el sentimiento de que algo seguiría anunciándose, preparándose a despecho de los obstáculos y los errores.

Con el hundimiento del sistema soviético, incluso si este acontecimiento presenta aspectos positivos, el desconcierto afecta a las categorías más profundas de la conciencia europea. Nuestra relación con el tiempo está en crisis. Con todo, me parece que para nosotros los occidentales nos es indispensable situarnos en la perspectiva de un tiempo de promesa. No sé en qué medida podríamos arreglárnoslas sin ello. He aquí lo que me parece más inquietante en la situación presente.

¿No piensa usted que esta experiencia pueda aportarnos otro horizonte?

Por el momento no veo cuál, a menos que lleguemos a concebir la sociedad liberal que conocemos como una forma de cumplimiento de todas las promesas. Podríamos convencernos de que, efectivamente, en las democracias occidentales el mañana está garantizado, la paz reina y la verdadera miseria es prácticamente inexistente. Uno ve desarrollarse por doquier una vida hecha de confort, seguridad, vacaciones, cultura, música, arte. Hay ahí un ideal de humanidad que sería un error despreciar. Cuando se han conocido otros regímenes y otros modos de vida, es posible considerar incluso que se encierra ahí una cierta forma de perfección humana. Sería posible imaginar entonces que la pervivencia y el desarrollo de esta sociedad liberal se convierta en el principio de acciones históricas. Es una posibilidad. Pero no se trata del mismo género de esperanza al que antes nos hemos referido.

¿No teme usted que las democracias liberales se vean minadas por el resurgimiento de «esperanzas» asesinas, liga-

das al retorno del nacionalismo, de la xenofobia y del antisemitismo?

Creo en la fuerza del liberalismo en Europa. Pero, igualmente, tengo demasiados recuerdos como para dar una respuesta definitiva a esta cuestión.

Entre sus recuerdos, su maestro, Martin Heidegger, ocupa un lugar destacado. De hecho, usted ha construido su propia obra en una relación crítica con el pensamiento heideggeriano. ¿Qué opinión tiene hoy sobre él?

Siempre recuerdo con una gran emoción mis estudios bajo la tutela de Heidegger. Independientemente de las reservas que yo pueda sentir con respecto al hombre y a su compromiso político al lado de los nazis, se trata, sin ningún tipo de duda, de un genio, del autor de una obra filosófica extremadamente profunda, que no es posible despachar con unas cuantas frases.

¿Podría usted, con todo, indicarnos cuál es la conexión entre el pensamiento de Heidegger y su compromiso político?

Para Heidegger, el ser está animado por el esfuerzo de ser. Al ser, en su esfuerzo por ser, no le vale otra cosa que su propio ser: antes que nada y a cualquier precio. Esta resolución, cerrada e inquebrantable como el acero, conduce a luchas entre individuos, naciones o clases. Hay en Heidegger un sueño de la nobleza de la sangre y de la espada. Ahora bien, el humanismo es algo diametralmente opuesto. Es una respuesta al otro que acepta dejarlo pasar a primer término, que cede ante él en lugar de combatirlo. La ausencia en Heidegger de solicitud por el otro y su aventura política personal están ligadas. Y a pesar de toda mi admiración por

la grandeza de su pensamiento, no he podido jamás compartir este doble aspecto de su postura.

¿Llegó usted a decírselo?

Le responderé simplemente con un breve recuerdo personal que ha resultado ser también una escena histórica. Yo asistí, durante el verano de 1929, al célebre encuentro de Davos, marcado por el enfrentamiento filosófico entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger. Como usted sabe, inmediatamente después de esta confrontación histórica, desaparecieron de Alemania los pensadores inspirados en Kant y en la herencia de la Ilustración que representaba principalmente Cassirer. Ahora bien, una tarde, durante aquella reunión, organizamos una velada, un pequeño espectáculo al que asistieron Cassirer y Heidegger. En ella imitábamos juguetonamente su controversia. Yo encarnaba a Cassirer, que era constantemente atacado por Heidegger. Y para traducir esta actitud no combativa y un poco desconsolada de Cassirer, yo repetía continuamente: «Soy pacifista...».

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

1. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* fue publicado en el número 26 de la revista Esprit (1934) 199-208.

2. *Sobre «Ideas» de Edmund Husserl* apareció en la Revue philosophique de la France et de l'étranger 2-3 (1929) 230-265.

3. *Friburgo, Husserl y la fenomenología* vio la luz en la Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande 43 (1931) 403-414.

4. *Carta a propósito de Jean Wahl*, correspondencia a propósito de la exposición de Jean Wahl «Subjectivité et Transcendence» en la Société française de philpsophie, el 4 de diciembre de 1937, y publicada en el Bulletin de la Société française de philpsophie 37 (1937) 194-195.

5. *Réplica a «Breve historia del existencialismo» de Jean Wahl* es una intervención incorporada a *Kafka y Kierkegaard. Commentaires*, Club Maintenant, Paris 1947, 81-89.

6. *Existencialismo y antisemitismo* puede leerse en Les Cahiers de l'Alliance israélite universalle 14-14 (1947) 2-3.

7. *La realidad y su sombra* fue editado por primera vez en Les Temps modernes 38 (1948) 771-789.

8. *Un lenguaje familiar* forma parte de un número especial dedicado a Sartre en Le Matin (1980).

9. *Cuando Sartre descubrió la historia sagrada* es una colaboración publicada en el Journal des communautés 620 (1980) 16-17.

10. *Sobre el espíritu de Ginebra* apareció por vez primera en la revista Esprit 1 (1956) 96-98.

11. *Principios y rostros* fue publicado por la revista Esprit 5 (1960) 863-865.

12. *El debate Ruso-Chino y la dialéctica* aparece impreso en la revista Esprit 10 (1960) 1622-1624.

13. *El laicismo y el pensamiento de Israel* forma parte del libro *La Laïcité*, PUF, Paris 1960, 45-58.

14. *De la utilidad de los insomnios*, entrevista mantenida con Bertrand Révillon y publicada en La Croix-L'Evénement, el miércoles 10 de junio de 1987, p. 18.

15. *Conversación con Roger Pol-Droit*, entrevista publicada en el periódico Le Monde, el martes 2 de junio de 1992, p. 2.

Hermeneia



Filosofía

Los textos que componen este volumen se escalonan a lo largo de sesenta y tres años, de 1929 a 1992. El propio Levinas propuso como título «Los imprevistos de la historia», pues la historia es una de las constantes principales de esta obra. Bien es cierto que no cualquier historia, sino aquella que es vivida, interrogada y testimoniada por el filósofo; aquella que puede ser pensada desde una profunda actitud de desapego y de desprendimiento por parte de alguien que tiene conciencia de estar inmerso en su tiempo.

Este libro pone de manifiesto que es posible adentrarse por mil caminos en el pensamiento singular de Levinas, abierto a las novedades del presente y a la vez intemporal, tratando en todo momento de esclarecer el ser del hombre a la luz de su relación esencial con el otro. Hitler, Husserl, Heidegger, Sartre son algunos de los personajes que se hacen presentes en estas páginas. Pero también temas como la fenomenología, el arte, la laicidad o la utilidad de la filosofía. Todo suceso da que pensar y todo conduce al desvelamiento o la destrucción del rostro del prójimo.

Emmanuel Levinas nació en Kaunas (Lituania) en 1906. Estudió filosofía en Estrasburgo y fenomenología en Friburgo, donde conoció a Husserl y a Heidegger. En los años 50 inicia una filosofía ética sumamente original, influido por las filosofías dialógicas de Rosenzweig y Buber. Murió en París, en 1995.

número 68


ISBN 84 301 1603 6
9 788430 116034